DO ESTADO LIBERAL AO ESTADO SOCIAL

Paulo Bonavides

"Este livro, que é uma jóia na literatura brasileira, dispensa comentários. Já o tinha lido e muito aprendi nele. Será obra de cabeceira dos estudiosos de direito público." (Alfredo Buzaid)

"Entre os que pensam dessa maneira está o Sr. Paulo Bonavides, ilustre jurista cearense, que, disputando uma cadeira na universidade da sua terra, escreveu uma tese sob o título DO ESTADO LIBERAL AO ESTADO SOCIAL. Recorda, em páginas de sadia erudição, o que foi o estado liberal e quais os seus grandes doutrinadores para, em seguida, sustentar que na maior parte dos países já existe o estado social inclusive o Brasil. O Sr. Paulo Bonavides revela, na sua tese, conhecimento íntimo com os grandes autores antigos e modernos, notadamente com Kant e Hegel, aos quais dedica capítulos extensos do seu livro. O seu trabalho é lido com proveito e sem fadiga." (Plínio Barreto)

"O título é de um livro de Paulo Bonavides, culto e brilhante professor da Faculdade de Direito da Universidade do Ceará, escrito com primor de linguagem, profundidade de doutrina e apurado senso crítico. Para terminar, trata-se de um livro de renome para o autor, de relevo para a cultura universitária do Ceará; de preciosa contribuição para as letras jurídicas do país." (Joaquim Pimenta)

"Sólida e brilhante monografia, que é, sem favor, uma forte afirmação de cultura jurídica." (Oswaldo Trigueiro)

"Contribuição digna da sua bela erudição e das tradições invejáveis da cultura cearense." (Victor Nunes Leal)

"Documenta bem o poder da sua inteligência e de sua análise dos problemas da vida política." (Pinto Ferreira)

MALHEIROS EDITORES

9 788574 208268

PAULO BONAVIDES

DO ESTADO LIBERAL AO ESTADO SOCIAL

PAULO BONAVIDES

DO ESTADO LIBERAL AO ESTADO SOCIAL

8ª EDIÇÃO

PAULO BONAVIDES

DO ESTADO LIBERAL AO ESTADO SOCIAL

8ª edição

MALHEIROS EDITORES

NOTA DA EDITORA SOBRE O LIVRO E O AUTOR

Com a 8ª edição do livro *De Estado Liberal ao Estado Social* a Malheiros Editores se associa às comemorações que em 2008 vão assinalar e solenizar o cinqüentenário da publicação desta obra, sem dúvida a primeira no Brasil e talvez no ocidente – não conhecemos outra igual – a traçar e definir com autonomia o novo modelo de Estado incutcado pela Lei Fundamental de Bonn na Alemanha, poucos anos depois da catástrofe do Nacional Socialismo e do fim da Segunda Guerra Mundial.

Tal ocorreu – a aparição do sobredito modelo – durante a fase mais agitada, mais aguda, mais turbulenta da controvérsia ideológica do século XX.

Naquela ocasião não havia, com força, na doutrina, uma forma de Estado que pudesse vir em substituição da modalidade marxista, de feição autoritária. Havia tão-somente o Estado liberal do século XIX, em sua decrepitude eterna, proposto, mas repulsado, por alternativa aos sistemas estatais do autoritarismo totalitário.

Desesperavam-se os inconformados com a falta de outro caminho que só se alcançou com aquela versão de uma categoria de Estado que surgiu do fato constitucional, sobretudo da nova corrente de idéias e instituições que a Alemanha de Bonn propunha resumir e consubstanciar na divisa do Estado Social.

Em Weimar se proclamara e abrira com os direitos sociais o ciclo das futuras gerações de direitos fundamentais. Em Bonn se estampara a forma democratizadora de Estado que protegia, na liberdade, esses direitos, fazendo assim de todo ininterrupta a caminhada teórica para se alcançar um grau superior de legitimidade dos regimes que organizam o poder na época contemporânea.

Do Estado Liberal ao Estado Social

© PAULO BONAVIDES

6ª edição, 05.1996; 7ª edição, 1ª tiragem, 07.2001;
2ª tiragem, 03.2004.

ISBN 978-85-7420-826-8

Direitos reservados desta edição por
MALHEIROS EDITORES LTDA.
Rua Paes de Araújo, 29 — conjunto 171
CEP 04531-940 — São Paulo — SP
Tel.: (11) 3078-7205
Fax: (11) 3168-5495
URL: www.malheiroseditores.com.br
e-mail: malheiroseditores@terra.com.br

Composição e editoração eletrônica
Virtual Laser Editoração Eletrônica Ltda.

Capa
Criação: Vânia Lúcia Amato
Arte: PC Editorial Ltda.

Impresso no Brasil
Printed in Brazil
09.2007

OS CINQÜENTA ANOS DESTA OBRA

PAULO BONAVIDES

DO ESTADO LIBERAL AO ESTADO SOCIAL

8ª edição

MALHEIROS EDITORES

segundo, e a que já por vezes tem sucumbido, de cair no *totalitarismo*, no governo das massas ou na corrupção da plutocracia. Trata-se de um livro atualíssimo e de maior interesse" (CABRAL DE MONCADA).

"Sólida e brilhante monografia, que é, sem favor, uma forte afirmação de cultura jurídica" (OSVALDO TRIGUEIRO).

"O título é de um livro de Paulo Bonavides, culto e brilhante professor da Faculdade de Direito da Universidade do Ceará, escrito com primor de linguagem, profundidade de doutrina e apurado senso crítico (...). Para terminar, trata-se de um livro de renome para o autor, de relevo para a cultura universitária do Ceará, de preciosa contribuição para as letras jurídicas do país" (JOAQUIM PIMENTA).

"Este livro, que é uma jóia da literatura brasileira, dispensa comentários. Já o tinha lido e muito aprendi nele. Agora, que o Saraiva lhe assegura divulgação nacional, será obra de cabeceira dos estudiosos de direito público" (ALFREDO BUZAID).

"Contribuição digna da sua bela erudição e das tradições invejáveis da cultura cearense" (VICTOR NUNES LEAL).

Passamos, em seguida, à figura do Autor. Dentre as alusões e depoimentos relativos ao valor, ao papel e ao significado daquilo que o Professor Paulo Bonavides, por sua produção jurídica e por sua atividade no magistério tem representado para o Direito no Brasil, e também para a educação das novas gerações que freqüentam as Universidades do país, as menções subseqüentes resumem tudo, dando o perfil do publicista da obra cinqüentenária cuja reedição comemorativa ora lançamos.

"Ontem, o doutor Clóvis Beviláqua, hoje a figura oracular de Paulo Bonavides, um dos maiores constitucionalistas brasileiros de todos os tempos que se singularizou por colocar o seu imenso saber teórico no compromisso com o seu tempo e com a luta do seu povo contra todas as iniqüidades" (SEPÚLVEDA PERTENCE, ex-Presidente do Supremo Tribunal Federal).

"O autor é um dos mais notáveis publicistas do Brasil contemporâneo, com uma série de obras que o destacam entre os seus contemporâneos pela cultura e significação de suas teses. É, por excelência, um doutrinador político, traçando rumos para a sociedade de seu tempo (...). Professor visitante de universidades estrangeiras, americanas ou alemãs, há um sentido de apostolado na pregação liberal de Paulo Bonavides" (BARBOSA LIMA SOBRINHO).

"O Professor Paulo Bonavides é considerado em Portugal como um príncipe entre os constitucionalistas de língua portuguesa.

"A sua obra vastíssima e sempre atualizada, a profundidade das reflexões que nela se encontram, o sentido de justo que nela perpassa fazem do Professor Paulo Bonavides um mestre conhecido, respeitado e admirado tanto no Brasil quanto em Portugal.

"Por isso, a Universidade de Lisboa concedeu-lhe, em cerimônia solene realizada em 22 de janeiro de 1998, o grau de doutor *honoris causa* em Direito (distinção raríssima que o pôs a par de sábios como Duguit e Miguel Reale) (...). Acresce que a palavra e a escrita de Paulo Bonavides – que também foi jornalista – são de elevadíssima qualidade literária. É um emérito cultor da língua" (JORGE MIRANDA, Catedrático da Universidade de Lisboa).

"Dr. Paulo Bonavides é o jurista e cientista político brasileiro contemporâneo mais conhecido na Alemanha (...). Tive há alguns anos o prazer de traduzir um de seus mais importantes trabalhos teóricos e publicá-lo ali em nossa mais conceituada, mais rigorosa e mais exigente publicação jurídica, a revista *Der Staat* ['*O Estado*'], que normalmente não publica trabalhos de cientistas estrangeiros vivos. Seu trabalho 'A Despolitização da Legitimidade' causou na Alemanha grande sensação (hat in Deutschland zurecht grosses Aufsehen erregt) e também grande admiração (auch grosse Wuerdigung gefunden). (...) Dr. Paulo é, ao meu ver, dos mais importantes cientistas de toda a América Latina (Jetzt meine ich Dr. Paulo mindestens der bedeutendsten Wissenschaftlers der ganzen Lateinamerikas)" (FRIEDRICH MUELLER, antigo Catedrático da Universidade de Heidelberg).

"Desde que há mais de uma década conheci o Professor Paulo Bonavides em Coimbra, onde, a nosso convite, proferiu magníficas Lições na Faculdade de Direito de Coimbra, as nossas rotas acadêmicas, cívicas e pessoais têm-se cruzado freqüentemente. Seja em colóquios, seja na apresentação de livros, seja em reuniões de convívio, a impressão que se colhe deste homem é sempre a de um jurista eminente, um homem íntegro e um cidadão apaixonadamente dedicado à defesa das virtudes cívicas.

"Não foi acaso que a 'carta a um cidadão participativo', por nós escrita, foi parar ao posto de correio de Fortaleza. Aqui mora o príncipe dos constitucionalistas de língua portuguesa" (J. J. GOMES CANOTILHO, Catedrático da Universidade de Coimbra).

"El Prof. Paulo Bonavides no solo es uno de los más relevantes maestros de la comunidad jurídico-pública y científico-política de toda América Latina, como he podido sobradamente constatar en los más de cincuenta viajes académicos que llevo realizados a la práctica totalidad de esa área geográfica a la que tan próximo me siento,

Foi com reflexões pertinentes ao contraste entre o universo socialista de Marx em expansão e o mundo morto do liberalismo que não se deixava sepultar que o Professor Bonavides escreveu sua monografia jurídica inaugurando uma nova artéria da democracia nas esferas do pensamento constitucional.

Isso ele o fez mediante a construção teórica, em tese de cátedra, na longínqua década de 1950, do modelo que a restauração democrática de pós-guerra, concretizada na Alemanha, lhe inspirara.

As constituições da democracia por toda a segunda metade do século passado, até aos nossos dias, consagram e, de último, se empenham em consolidar princípios de constitucionalismo social que, pelo menos, atenuam a luta de classes e os antagonismos da desigualdade.

Da importância dessa via aberta entre nós, com a aparição da obra cinqüentenária, bem como da poderosa influência que ela exerceu sobre as novas gerações formadas nas academias de Direito do Brasil, oferece sólido testemunho o eminente e culto Ministro SEPÚLVEDA PERTENCE, ex-Presidente do Supremo Tribunal Federal, no Prefácio à obra *Direito Constitucional Contemporâneo – Estudos em Homenagem ao Professor Paulo Bonavides*.

Escreve o Ministro PERTENCE:[1]

"Vem de longe – dos meus longínquos tempos de estudante – a descoberta da dimensão de Paulo Bonavides, que fiquei a dever, se não falha a memória, à advertência do querido Prof. Orlando de Carvalho sobre a excelência da tese submetida ao concurso, obra seminal da juventude – *Do Estado Liberal ao Estado Social* – ainda hoje, signo da definição dos rumos de sua obra multifária.

"A leitura inesquecível de uma das primeiras edições da tese constituiu, para mim e os de minha geração, o encontro alvissareiro de sólido embasamento teórico para a nossa crença – quiçá ingênua nos dias que correm – na viabilidade da superação do individualismo desenfreado do Estado liberal burguês, sem perda da reafirmação das liberdades fundamentais de primeira geração conquistadas para a humanidade nas duas grandes revoluções que o erigiram.

"(...) O intelectual Paulo Bonavides se imporia, assim, à admiração dos juristas de seu tempo, só pelo peso de uma obra de rara envergadura.

1. J. P. Sepúlveda Pertence, Prefácio ao *Direito Constitucional Contemporâneo – Estudos em Homenagem ao Professor Paulo Bonavides*, Belo Horizonte, Del Rey, 2005, pp. IX e XII.

"Mas o alcance do respeito que granjeou, sem forcejar, não se restringe ao que mereceria por si só o pensador encastelado na reflexão acadêmica e na esmerada difusão do seu saber, na cátedra e nos livros.

"'Quem conhece a obra e o magistério de Paulo Bonavides' – testemunha a autoridade do douto Canotilho[2] – 'não pode deixar de reconhecer, com humildade, os limites do nosso saber quando à nossa frente se perfila um dos mais notáveis cultores da Juspublicística em língua portuguesa. Aos seus trabalhos – lúcidos e informados – está sempre subjacente um incontornável imperativo categórico e uma inquebrantável implantação cidadã'.

"Nele, por isso, separar o fundado culto ao sábio da veneração devida ao cidadão militante seria violentar a incindibilidade do homem inteiriço."

Assinalando o significado da efeméride jurídica ora festejada, coligimos e transcrevemos nessa seqüência opiniões e apreciações relativas ao livro e sua ressonância, bem como ao autor e sua reputação no meio jurídico nacional e internacional.

Da convergência e conjugação desses juízos de valor, há de inferir o leitor a dimensão do homenageado e a estatura da contribuição que ele deu ao Direito Constitucional e à Ciência Política de nosso tempo como pensador da liberdade, teórico da democracia, guardião do Estado de Direito.

Agora, vejamos a manifestação dos juristas sobre a obra cinqüentenária:

"O livro *Do Estado Liberal ao Estado Social*, de Paulo Bonavides, (...) é um dos mais sugestivos trabalhos, publicados em língua portuguesa, sobre a grande luta do nosso tempo entre o velho liberalismo do século XIX e as novas idéias socialistas; entre a ideologia burguesa do capitalismo e a socialista ou comunista do quarto estado ou proletariado. A paz entre as duas correntes só pode fazer-se, segundo o autor, mediante o compromisso do chamado *Estado Social*, como um Estado não de uma classe só da sociedade, mas de todas as classes. O autor foca neste livro, brilhantemente, os principais aspectos que tem acompanhado esta lenta mas segura substituição do *Estado Liberal pelo Estado Social*, analisando, ao mesmo tempo, com acertado critério filosófico, as respectivas ideologias e mostrando os perigos que corre o

2. J. J. Gomes Canotilho, "Civilização do Direito Constitucional ou Constitucionalização do Direito Civil", in Eros Grau e Willis Guerra Filho (Orgs.), *Direito Constitucional, Estudos em Homenagem a Paulo Bonavides*, 1ª ed., Malheiros Editores, 2003, p. 108.

sino que es, de igual forma, objeto del mismo reconocimiento intelectual y académico en buen número de países europeos (Portugal, Alemania, Italia y España son un buen ejemplo de ello, por sólo citarle algunos).

"La obra científica del Profesor Bonavides no sólo es de una extraordinaria, y poco común amplitud, sino que, a la par, es de un reconocido rigor científico. Su transitar por los distintos campos del saber, siempre con ponderación y equilibrio, al margen ya de rigor indiscutible, justifica, a mi juicio, que pueda considerarse al Profesor Paulo Bonavides como un humanista de nuestro tiempo, calificativo al que pocas personas podrían acceder.

"En España, la obra del Prof. Bonavides es recensionada, comentada, leída y seguida con interés por amplios sectores de la comunidad científica a la que pertenezco.

"Pero resultaría incompleta la visión que del maestro Paulo Bonavides tengo se no subrayara su extraordinaria congruencia personal entre sus escritos y su actuación. Paulo Bonavides no sólo ha defendido y defiende un marco constitucional asentado en los valores y en los derechos de la persona en sus muchos libros y artículos. Su trayectoria humana, profesional, académica y científica es enormemente coherente con sus escritos. En Paulo Bonavides siempre he visto un luchador en defensa de la democracia, de los derechos humanos y de aquellos valores constitucionales (dignidad, libertad, igualdad, solidaridad...), que fundamentan la convivencia civilizada en una sociedad democrática. Siempre me ha impresionado (y lo conozco desde hace ya muchos años) su extraordinaria coherencia y enorme honestidad intelectual" (FRANCISCO FERNÁNDEZ SEGADO, Catedrático de Direito Constitucional da Universidade Complutense de Madrid e Diretor do *Anuario Iberoamericano de Justicia Constitucional*).

"E que honra é para a Universidade de Lisboa e sua Faculdade de Direito o poderem receber como seu Doutor *honoris causa* esse Homem do seu Tempo, esse Homem do seu Universo, esse Homem da mesma Família cultural que é o Senhor Professor Doutor Paulo Bonavides. (...) Hoje, chegou a gratidão da Faculdade de Direito e da Universidade de Lisboa ao Senhor Doutor Paulo Bonavides. Agradecemos-lhe o ter sido e continuar a ser um homem de seu século, intervindo nele, decifrando antecipadamente o seu curso.

"E porque lhe agradecemos tudo isto, queremos que se junte aos doutores *honoris causa* que, ao longo dos anos, nos foram enobrecendo. Temos a certeza de que, lá no alto, nesse colégio eterno de doutores – longe das vicissitudes do imediato –, uma satisfação incontida se espelhará nos rostos de um Duguit, de um Josserand, de um Lambert, de um Politis, de um Sanchez Albornoz. Quem melhor do que o Senhor Professor Doutor Paulo Bonavides para exprimir a riqueza criativa e a pujança da eterna juventude do Brasil, ele que foi, é e será, na sua salutar insatisfação e irrequietude de pensamento, exemplo de criatividade e de incansável juventude eterna ao serviço do Espírito?" (MARCELO REBELO DE SOUSA, Catedrático de Direito Constitucional da Universidade de Lisboa).

"Paulo Bonavides é um dos mais notáveis constitucionalistas, historiadores constitucionais e cientistas políticos do Brasil e de toda a América Latina. Ganhou alta reputação não somente na América do Sul e na América do Norte, mas também na Alemanha, Itália, Espanha e Portugal, mercê de seus trabalhos jurídicos. (...) sua obra fundamental *História Constitucional do Brasil* transpôs o Brasil e se fez mundialmente célebre (...). Com freqüência tem sido considerado o fundador da Ciência Política no Brasil" (KLAUS STERN, Catedrático da Universidade de Colônia).

"Paulo Bonavides é um dos mais eminentes mestres da ciência jurídica nacional, salientando-se, além disso, como uma personalidade de renome no estrangeiro pelo seu saber especializado no campo da ciência política e do direito constitucional. Pertence à linhagem dos grandes jurisconsultos brasileiros, que têm glorificado o pensamento jurídico do país. É de relembrar que o Brasil tem tido jurisconsultos de eminência, entre eles se destacando Clóvis Beviláqua, Djacir Menezes, Teixeira de Freitas, Tobias Barreto, Rui Barbosa, João Mangabeira, Pedro Lessa, que se apresentam como pensadores que honram e glorificam a ciência política nacional.

"Paulo Bonavides continua essa linhagem dignificando a ciência jurídica do país, que concretiza através de livros, conferências, aulas, artigos de jornal, todos representativos de uma inteligência privilegiada que conquista a admiração geral" (PINTO FERREIRA, Catedrático da Faculdade de Direito do Recife).

"A leitura de qualquer trabalho do professor Paulo Bonavides é sempre um regalo para o espírito por duas razões: a primeira porque o seu conteúdo é carregado de sabedoria, traz muitos ensinamentos, serve de aprendizado; e a segunda por ser escrito em torneado vernáculo, com um estilo ao mesmo tempo simples, terso e castiço, sem ostentação e sem vulgaridade (...).

"Foi com muita honra e encantamento que redigi este prefácio ao livro de um de nossos maiores constitucionalistas contemporâneos, da linha de João Barbalho, Pontes de Miranda e Alcino Pinto Falcão, para só falar de alguns mortos. Como o notável advogado,

jurista e político francês Henri Torrés, Paulo Bonavides mostra que se conserva grande professor e cidadão, que guarda intactas sua força de trabalho, sua resistência à fadiga, suas indignações e cóleras cívicas: 'cumpriu a cada dia uma proeza muita rara neste mundo: continua fiel a si mesmo'" (EVANDRO LINS E SILVA, ex-Ministro do Supremo Tribunal Federal).

"Jurista emérito, constitucionalista de larga contribuição ao estado de direito democrático; um brasileiro que já lecionou, por períodos letivos, em Universidades da Alemanha e dos Estados Unidos; fértil estilista do idioma pátrio e não só no campo das letras jurídicas; historiador, jornalista e orador que prende o leitor e faz atento o auditório por ser forrado do saber associado ao desassombro do dizer, Paulo Bonavides é, sem dúvida, hoje, um nome internacional" (J. M. OTHON SIDOU, Fundador e Presidente da Academia Brasileira de Letras Jurídicas).

"Paulo Bonavides é um dos juristas mais notáveis do Brasil, não apenas da atualidade, mas de todos os tempos. Sua produção densa, de grande rigor científico e originalidade, foi fator decisivo para a formação de uma geração de estudiosos e pensadores brasileiros, na área do direito constitucional, da filosofia e da ciência política. Seu pioneirismo, liderança e respeitabilidade são incontestáveis. Paulo Bonavides jamais foi um repetidor acrítico de discursos convencionais. Justamente ao revés, em lugar de percorrer os caminhos que já existiam, criou novos rumos e levou sua visão brasileira e progressista do direito e da vida a todos os domínios sobre os quais projetou seu talento invulgar.

"Mais do que um jurista, o Professor Paulo Bonavides é um humanista devotado ao Brasil, com uma perspectiva crítica e construtiva dos problemas nacionais. Não é possível refletir acerca de fenômenos importantes nas ciências sociais, da interpretação constitucional à globalização, sem percorrer seus textos insuperáveis. Um homem sintonizado com o seu tempo, na substância e não nos modismos" (LUÍS ROBERTO BARROSO, Jurisconsulto).

"Nas minhas lides docentes e parlamentares – ao longo de quarenta anos de vida pública – sempre recorri aos ensinamentos do Professor Catedrático Paulo Bonavides, contidos na sua exuberante obra no campo do direito constitucional. Não só pela densidade, como pelo fio condutor filosófico de sua produção, dela constando ainda os monumentais *Textos Políticos da História do Brasil*, em 9 volumes.

"Quando exerci as funções de Ministro de Estado da Justiça jamais se recusou a prestar a colaboração que lhe era solicitada, sem que isso, mesmo importando em sacrifício pessoal pelo tempo despendido, lhe trouxesse alguma vantagem pecuniária ou resultasse em ônus para os cofres públicos.

"E, por fim, na Assembléia Nacional Constituinte – da qual fui seu Relator Geral – o Professor Paulo Bonavides era o Mestre incansável, sempre atento no apontar caminhos e indicar soluções" (J. BERNARDO CABRAL, Relator da Constituinte).

Finalizando a série de referências ao homenageado, trasladamos os textos subseqüentes da oração com que o Dr. REGINALDO OSCAR DA CASTRO, ex-Presidente do Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil, recepcionou o Dr. PAULO BONAVIDES, por ocasião da entrega da Medalha Rui Barbosa, em nome da entidade, durante a cerimônia de encerramento, em Fortaleza, da XVI Conferência Nacional dos Advogados:

"Na constelação de nomes augustos que formam e honram o firmamento jurídico do Brasil, temos hoje a associação de dois astros de primeira grandeza.

"Um é Rui Barbosa. O outro, Paulo Bonavides.

"O primeiro, filho dileto da Bahia, gigante da cultura do Direito em nossa pátria, inspirador de gerações e orgulho do Brasil em terras da Europa.

"O outro, nosso homenageado neste dia de glória para a Ordem dos Advogados do Brasil, é discípulo e herdeiro das melhores tradições de Rui; modelo de professor e de educador, de advogado e de cidadão.

"É momento de rara felicidade este que hoje vivemos, quando o nome de Rui Barbosa, que ajudou a formar a consciência jurídica de Paulo Bonavides, como a de todos nós, brasileiros, vem pousar sobre seu peito, em forma de medalha de honra, que leva o nome do grande tribuno da Bahia.

"Se Rui Barbosa e Paulo Bonavides sempre estiveram juntos em suas obras de paladinos do Direito, daqui por diante essa união se torna ainda mais firme e permanente, a partir da feliz combinação entre o jurista de ontem, que empresta seu glorioso nome a uma homenagem, e o jurista de hoje, que a recebe com todos os méritos os quais sobram no cultor da teoria e da prática do Direito, autor do imortal volume *Ciência Política* – publicado em 1967 e já na sua décima edição –, que a Universidade Federal do Ceará homenageou com o Prêmio Clóvis Beviláqua.

"Não é este um galardão que se distribua a mancheias.

"A nossa entidade tem sido parcimoniosa e criteriosa na sua atribuição, não por falta de merecedores, que felizmente os temos

em abundância em nossa pátria, mas pelo rigor com que a Ordem dos Advogados do Brasil se comporta, tanto em reverência ao patrono que batiza a comenda quanto ao agraciado que a recebe.

"Basta lembrar que, antes do professor Paulo Bonavides, o prêmio 'Medalha Rui Barbosa' – criado em 1957, extinto em 1961, e restaurado dez anos depois –, foi conferido, nesses quarenta anos, a apenas nove eminentes brasileiros, cujos nomes declino com respeito e, de alguns, com saudade: Heráclito de Sobral Pinto, em 1971; Dario de Almeida Magalhães, em 1975; Nehemias Gueiros, em 1976; Miguel Seabra Fagundes, em 1977; José Cavalcanti Neves, em 1980; Ribeiro de Castro, em 1982; Augusto Sussekind de Moraes Rego, em 1984; Evandro Cavalcante Lins e Silva, em 1991, e Barbosa Lima Sobrinho, em 1995.

"Há cinco anos, portanto, não outorgava a nossa entidade o seu mais elevado galardão, que hoje é entregue, com todos os títulos, ao eminente professor e jurista Paulo Bonavides, nome exponencial de nossas letras jurídicas e personalidade de destaque na cultura brasileira. (...)."

Feito esse balanço da atuação e do papel do Professor PAULO BONAVIDES no cenário jurídico do País, segundo testemunho das grandes vozes do Direito que a respeito dele se manifestaram no Brasil e no Exterior, resta-nos ainda referir que está sendo programado para 28 a 30 de agosto de 2008, a realização, em Natal, do I Congresso Brasileiro de Direito e Processo Constitucional, por iniciativa da FARN (Faculdade Natalense para o Desenvolvimento do Rio Grande do Norte), em homenagem àquele Mestre e, especialmente, à sua obra *Do Estado Liberal ao Estado Social*, a qual, segundo consta da convocação, "o iniciou na cátedra de Direito Constitucional da Universidade Federal do Ceará".

A Malheiros Editores, há quase 20 anos divulgadora da maior parte das obras do Professor PAULO BONAVIDES lança, com júbilo, essa edição comemorativa dos 50 anos do livro *Do Estado Liberal ao Estado Social*, *vademecum* de gerações que o compulsaram nas escolas jurídicas do País e que, mediante a leitura dele, fortaleceram a crença nos princípios da democracia e alentaram a fé nos valores da justiça social.

"Ao redor de dois pontos candentes, gira toda a vida do gênero humano: o indivíduo e a coletividade. Compreender a relação entre ambos, unir harmoniosamente essas duas grandes potências que determinam o curso da história, pertence aos maiores e mais árduos problemas com que a ciência e a vida se defrontam. Na ação, como no pensamento, prepondera ora um, ora outro dentre esses fatores."

"Zwei Brennpunkte sind es, um die sich das ganze Leben der Menschheit bewegt: Individuum und Gesamtheit. Das richtige Verhaeltnis beider zu erfassen, die beiden grossen Maechte, welche den Gang der Geschichte bestimmen, harmonisch zu vereinigen, gehoert zu den groessten und schwierigsten Problemen der Wissenschaft und des Leben. Bald ueberwuchert der eine, bald der andere Faktor in Gedanke und Tat."

GEORG JELLINEK, *Ausgewaehlte Schriften und Reden*, erster Band, Berlin, 1911, pp. 53-54.

SUMÁRIO

PREFÁCIO DA 7ª EDIÇÃO 7
PREFÁCIO DA 6ª EDIÇÃO 12
PREFÁCIO 23
INTRODUÇÃO 29

CAPÍTULO I - DAS ORIGENS DO LIBERALISMO AO ADVENTO DO ESTADO SOCIAL

1. O problema da liberdade e do Estado como problema de resistência ao absolutismo 39
2. O direito natural da burguesia revolucionária investe no poder o *terceiro estado* 41
3. Da consolidação do Estado liberal ao começo de sua transformação 42
4. A separação de poderes, dogma do constitucionalismo da primeira fase (Locke e Montesquieu) 44
5. O Estado liberal-democrático, fruto de uma contradição doutrinária 49
6. Vierkandt e o pensamento político alemão 55
7. Crítica ao liberalismo e advento do Estado social 57

CAPÍTULO II - O ESTADO LIBERAL E A SEPARAÇÃO DE PODERES

1. A queda de um dogma 63
2. Importância e justificação histórica do princípio da separação de poderes 66
3. A burguesia e o triunfo do liberalismo na Revolução Francesa 67
4. A separação de poderes como técnica de limitação do poder 71
5. Os percalços da separação 73
6. Corretivos à técnica separatista 74
7. Jellinek e a preservação da unidade do poder 76
8. Separação relativa, com supremacia do Legislativo (Bluntschli) 79

9. O organicismo como doutrina de reação e combata ao liberalismo 81
10. Crítica às teorias organicistas 85
11. Tendência do constitucionalismo contemporâneo para estreitar a colaboração e vinculação dos poderes 86

CAPÍTULO III - O PENSAMENTO POLÍTICO DE KANT

1. A filosofia do Estado de Kant e o debate em torno de sua importância 89
2. Principais fases da filosofia kantiana 92
3. O maior filósofo da Idade Moderna e talvez de todos os tempos 94
4. Filosofia e método, segundo Kant 96
5. Ética, face idealista e renovadora do sistema 99
6. Dualismo na filosofia de Kant, com a superação da metafísica e do empirismo 100
7. O problema da liberdade 104
8. Direito e Estado 109
9. O pacto social 110
10. A passagem do "status naturalis" ao 'status civilis", momento decisivo para o aparecimento do Estado e a garantia do Direito 111
11. A doutrina da separação de poderes e o silogismo da ordem estatal 113
12. Kant, filósofo do liberalismo 114
13. Estado jurídico "versus' Estado eudemonístico 115
14. O panegírico da liberdade 117

CAPÍTULO IV - O PENSAMENTO POLÍTICO DE HEGEL

1. Panteísmo e dialética hegeliana 119
2. A monarquia prussiana como realização do absoluto: uma contradição de Hegel 121
3. O filósofo e a Revolução Francesa 122
4. Influência de Platão e Rousseau, e originalidade na concepção do Estado 124
5. Doutrina política extraída do caos em que a Europa mergulhava 126
6. Hegel, filósofo do totalitarismo? 128
7. Superação do jusnaturalismo e da velha teoria absolutista 131
8. Postulados hegelianos no moderno pensamento político e retorno ao direito natural como saída para a crise da liberdade moderna 133
9. Hegel e a separação de poderes 134
10. Organicismo estatal 135
11. A tese hegeliana da separação de poderes como tese verdadeira 137

CAPÍTULO V - A LIBERDADE ANTIGA E A LIBERDADE MODERNA

1. A crise da liberdade moderna 139
2. Germanismo, helenismo e reacionarismo 142
3. Benjamin Constant e o culto da liberdade na "polis" grega 144
4. O antiindividualismo do Estado-Cidade ou a índole coletivista das comunidades gregas 146
5. Conheceu a antigüidade direitos fundamentais do Homem? 153
6. O pensamento de Miguel Reale 160
7. A liberdade em Roma, segundo Jehring 161
8. Uma reinterpretação do Estado grego: Nietszche e *O Começo da Tragédia* 162
9. O antiliberalismo nas doutrinas autoritárias da liberdade 163

CAPÍTULO VI - AS BASES IDEOLÓGICAS DO ESTADO SOCIAL

1. De Rousseau a Márx 165
2. A originalidade de Rousseau 166
3. A limitação do poder, tese máxima do liberalismo, e a réplica democrática de Rousseau 167
4. O pessimismo de Rousseau e Marx 169
5. As três posições fundamentais de interpretação da obra rousseauniana 170
6. A "volonté générale" e a recuperação do otimismo 171
7. Do *político*, em Rousseau, ao *econômico*, em Marx e sua teoria do Estado 171
8. Exclui o *Contrato Social* necessariamente O *Capital?* 173
9. Da contribuição doutrinária de Rousseau e Marx ao moderno Estado social 175
10. Rousseau e a evolução democrática para o socialismo 178

CAPÍTULO VII - O ESTADO SOCIAL E A DEMOCRACIA

1. O moderno Estado social 182
2. Distinção entre Estado social e Estado socialista 183
3. O Estado social como fruto da superação ideológica do antigo liberalismo 187
4. As massas no Estado social: otimismo e pessimismo dos sociólogos .. 191

5. Massificação e nivelamento (Solms) 195
6. A massa como pressuposto das ditaduras (Grabowsky) 197
7. A importância da massa nas democracias 199
8. A politização da função social pelo Estado como meio de agravar a dependência do indivíduo, desvirtuar a democracia ou consolidar o poder totalitário 200
9. Consagração do Estado social no constitucionalismo democrático 202

CAPÍTULO VIII - A INTERPRETAÇÃO DAS REVOLUÇÕES

1. Não basta fazer a sociologia das Revoluções: urge também interpretá-las 205
2. Tese sobre o deflagrar e o destino das Revoluções 207
3. Revolução e golpe de Estado: as conseqüências irreversíveis de uma Revolução 208
4. O Estado social foi, no Ocidente, a grande conseqüência da Revolução Russa 209
5. Nem a Revolução Francesa se legimitou pelo terror, nem a Revolução Russa pela ditadura do proletariado e sua burocracia 210

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 213

ÍNDICE ANALÍTICO 217

PREFÁCIO DA 7ª EDIÇÃO

Do Estado liberal ao Estado social, estampado em fins da década de 50, foi o primeiro livro que se escreveu no Brasil sobre o Estado social.

Quando veio à luz, o universo jurídico da época ou ignorava em grande parte, ou não percebia, ou até relutava em admitir, o sentido e o alcance teórico da expressão, por não dizer que não comungava com a fórmula de compromisso cunhada pelos humildes e deslembrados e desconhecidos autores da Lei Fundamental de Bonn.

Souberam eles, porém, com uma locução breve e substantiva e de rara concisão, formular em 1949 a cláusula *principial* dos direitos da segunda geração.

Herdaram-na do influxo weimariano, controverso e casuístico, que, partindo da Alemanha, se irradiara pelos países constitucionais, empenhados em renovar, reformar ou reconstruir seus modelos de Constituição.

Mas malograram por obra dos abalos ideológicos dos anos 20. Desgraçadamente, as Cartas Magnas desse tipo soçobraram, posto que as idéias hajam vingado.

O mundo recolheu por esse modo, da fonte germânica, a poderosa sugestão de um constitucionalismo de nova dimensão, que intentava, por via das cartas sociais de direitos, apaziguar relações jurídicas e econômicas perpassadas dos litígios do capital com o trabalho.

Disso, aliás, haviam sido precursores os constituintes mexicanos de 1917; mas a fama e o prestígio da novidade introdutória

ficara com os republicanos de Weimar e sua efêmera Carta de 1919, tão efêmera e instável quanto a nossa de 1934.

Toda vez que versamos o tema pertinente ao Estado social, ocorrem-nos reflexões sobre a natureza dos entes ao redor dos quais gravitam os fins sociais da pessoa humana: o Estado e a Sociedade.

De ambos, a lição da práxis, da história, da experiência, do conhecimento, da ciência e da observação, nos consente inferir o contraste das duas organizações.

A Sociedade é muito mais; nomeadamente em peso e dimensão. Porque é o valor, a legitimidade, a Constituição, a vontade popular, a cidadania, a justiça dos princípios, a soberania do povo, a nação, o direito e os direitos, a igualdade e a liberdade, enfim, a razão incorporada nas verdades do pluralismo, ou seja, um gênero de direito natural que, ao baixar da esfera abstrata e metafísica aos conceitos de valor e princípio, busca positividade, afirmação e presença no cotidiano da vida e do tempo.

A Sociedade tem contudo outra face, outra esfera, outra medida: a injustiça das desigualdades, a batalha dos egoísmos, o teatro das ambições, o espaço fechado dos privilégios, a competição de classes, o jogo de interesses, as contradições, os agravos, as hostilidades conduzidas às esferas da economia, isto é, do trabalho e do capital.

O Estado não raro conculca a Sociedade com o poder que a subjuga, com o arbítrio que a desfalece, com a onipotência que lhe quebranta a resistência, com o despotismo que a dissolve.

O liberticida, o tirano, o ditador, o genocida têm por domicílio o Estado, não a Sociedade. Sujeitam esta à ruína e à servidão.

O descompasso entre governo e cidadão assinala o declínio da autoridade e do consenso, a par da união híbrida do poder com a lei, que é, assim, regra e não princípio, norma e não valor.

Teve o Estado social seu apogeu nos países do chamado Primeiro Mundo, logo após a Segunda Grande Guerra, servido de uma doutrina constitucional cuja inspiração maior se cifrava na justiça, na igualdade, no estabelecimento da paz social, na cessação dos conflitos de classe, na mudança hegemônica que se traslada do princípio da legalidade para o princípio da legitimidade.

O ocaso das regras e dos códigos teve por seguimento a aurora dos princípios e das Constituições. Em termos rigorosamente doutrinários, ocorre o primado do princípio sobre a regra, da Constituição sobre a lei, do direito sobre a norma, da justiça sobre a segurança; esta em sede de razão de Estado, que é a instância de abuso onde se absolvem e se canonizam os atos de força dos governantes desviados do bem comum.

O Estado Social, pondo-se nessa linha, motivou e inspirou indubitavelmente a criação contemporânea de um novo direito na região teórica, com fundamentos *principiais*, bem afim às sugestões hermenêuticas de natureza concretista, escoradas no princípio da constitucionalidade, que é, em sua essência mesma, o princípio da legitimidade.

Daqui o denso teor legitimante, qualitativo e hierárquico desse novo Direito que, atrelado ao campo constitucional e à Nova Hermenêutica, põe abaixo, em certa maneira, a Dogmática clássica, bem como algumas categorias conceituais da velha escola positivista, ultrapassada nos rigores de seu tradicional formalismo.

Do Estado liberal ao Estado social, sobre ser, portanto, a preleção política e filosófica de um direito positivo instaurado noutras bases, que não são as do individualismo minguante, mas as da socialização ascendente e que trouxe à altura constitucional, durante a segunda metade do século XX, os direitos fundamentais da segunda dimensão, é, do mesmo passo, uma espécie de iniciação, introdução ou propedêutica teórica à democracia participativa, qual a esboçamos em nosso *Curso de Direito Constitucional*, na coletânea *Do País constitucional ao País neocolonial* e em livro mais recente, por nome *Teoria Constitucional da Democracia Participativa*.

Conjugados numa clara e manifesta unidade axiológica formam, consoante já assinalamos em distinta ocasião, uma espécie de trilogia da liberdade, da justiça e da igualdade.

Com efeito, todo projeto de sociedade aberta e constitucional, consagradora da democracia participativa, fica inexequível e fadado ao malogro, se desfalcado desses valores e princípios superiores ali expostos.

Tem, de último, o Estado social nexo direto com as crises que ao começo do século XXI flagelam o Brasil. Basta a esse respeito ligeira reflexão acerca das comoções do presidencialismo, aquelas que acompanham de perto a sorte desse gênero de Estado. Dantes elas afetavam governos e incubavam ditaduras; agora afetam instituições e destroçam regimes.

Ou, formulado noutros termos: fazem impossível estabelecer a sociedade participativa daquele Estado social. À verdade, a im-

plantação entre nós de um Estado social é muito mais dificultosa que na Europa, onde desde muito floresce ele em várias repúblicas constitucionais do continente.

No Velho Mundo o retrocesso neoliberal fere tão somente a epiderme da sobredita forma de organização do poder, ao passo que nos países da periferia a lesão do tecido social é bem mais grave e profunda.

Compromete, por conseqüência, o advento de quadros institucionais propiciadores de um sistema que incorpore em suas bases os princípios de justiça ingênitos àquela modalidade de Estado.

São princípios objetivamente volvidos para concretizar o discurso declaratório de direitos fundamentais de quatro dimensões, já teorizado pelo constitucionalismo contemporâneo.

A dificuldade mais espinhosa à concretização desses direitos procede, como se sabe, da conjuração neoliberal do capitalismo globalizador e sua máquina de poder, que domina mercados e anula, com pactos de vassalagem e recolonização, a soberania dos países em desenvolvimento.

Capitalismo de agressão, é ele o inimigo mais feroz do Estado social porquanto percebe que este o ataca e organiza a resistência dos povos oprimidos.

O Estado social, nós o vislumbramos há cinco décadas, e o temos ainda por chave da crise institucional deste País.

Mas ele só funcionará se o perfilharmos nas instituições políticas ao lado da democracia participativa, da qual é, de necessidade, na teoria, o preâmbulo, e na práxis, o órgão de execução.

Com o Estado social se positivam os direitos fundamentais das Constituições progressivas e libertárias.

As considerações acima expendidas certificam pois a relevância atualizadora desfrutada pela temática deste livro, agora em sétima edição.

Vincula-se ele, por inteiro, a um pensamento constitucional de justiça, liberdade, igualdade, pluralismo e democracia participativa, cultivado e desenvolvido desde os saudosos dias de sua elaboração como tese de acesso à cátedra.

Ao conteúdo de seu texto, às linhas mestras de seus fundamentos, à essência de seus postulados, que tanto nos inspiraram, ficamos sempre fiéis, jamais abjurando, jamais obliterando ou apostatando idéias, valores e princípios exarados numa linha de conexidade espiritual inabdicável.

Que nunca nos falte, assim, juízo crítico, espírito de análise, energia, convicção e, sobretudo, consciência ética com que sustentar e propagar e defender aquele breviário de mandamentos da democracia e da justiça, que é a filosofia mesma do Estado social em seu consórcio com a soberania participativa do povo.

Como se infere daí, a política passa pela ética. Sem ética no exercício do poder, não há obediência nascida ou derivada do respeito à lei. Há coação e medo. Não há tampouco direito na sociedade, mas arbítrio. Não há justiça, mas força. Não há autoridade, mas opressão.

Dessa direção ou trilha – tornamos a assinalar – o legítimo Estado social se aparta, porque é vazado numa Constituição de princípios e não em decretos-leis; porque tem por si a legitimidade da letra constitucional, e não unicamente a legalidade dos códigos ou das regras alteráveis *ad nutum* dos legisladores de ocasião, sem mandato popular, sem legitimidade, sem respeito à soberania.

Senhores de um decisionismo refratário à ordem jurídica e ao regime, são eles, no caso do Brasil, os autores de mais de quatro mil medidas provisórias, que desarticularam o Estado de Direito, atropelaram as formas representativas, feriram a dignidade das casas congressuais – desapossadas da função legiferante, invadida e usurpada – desafiaram a independência dos tribunais, romperam o equilíbrio, a divisão, a harmonia e a paridade constitucional dos poderes, enfim, atentaram contra a essência republicana e federativa do sistema.

Estado social, qual o entendemos, é democracia, não é decreto-lei nem medida de exceção.

É Estado de Direito, não é valhacouto de ambições prostituídas ao continuísmo dos poderes e dos mandatos.

É governo, não é trafico de influência que avilta valores sociais.

É poder responsável e não entidade pública violadora dos interesses do país e alienadora da soberania.

Estado social, por derradeiro, é a identidade da nação mesma, expressa por um constitucionalismo de libertação, por um igualitarismo de democratização e por um judicialismo de salvaguarda dos direitos fundamentais.

Em outras palavras, Estado social é na substância a democracia participativa que sobe ao poder para executar um programa de justiça, liberdade e segurança.

PAULO BONAVIDES

PREFÁCIO DA 6ª EDIÇÃO

1. O Estado social nasceu de uma inspiração de justiça, igualdade e liberdade; é a criação mais sugestiva do século constitucional, o princípio governativo mais rico em gestação no universo político do Ocidente.

Ao empregar meios intervencionistas para estabelecer o equilíbrio na repartição dos bens sociais, instituiu ele ao mesmo passo um regime de garantias concretas e objetivas, que tendem a fazer vitoriosa uma concepção democrática de poder vinculada primacialmente com a função e fruição dos direitos fundamentais, concebidos doravante em dimensão por inteiro distinta daquela peculiar ao feroz individualismo das teses liberais e subjetivistas do passado. Teses sem laços com a ordem objetiva dos valores que o Estado concretiza sob a égide de um objetivo maior: o da paz e da justiça na sociedade.

Com efeito, essa espécie de Estado social, humanizador do poder, jurídico nos fundamentos sociais da liberdade, democrático na essência de seus valores, padece, de último, ameaça letal à conservação das respectivas bases e conquistas. Esmaecê-lo e depois destruí-lo é parte programática das fórmulas neoliberais propagadas em nome da globalização e da economia de mercado, bem como da queda de fronteiras ao capital migratório, cuja expansão e circulação sem freio, numa velocidade imprevisível, contribui irremissivelmente para decretar e perpetuar a dependência dos sistemas nacionais, indefesos e desprotegidos, sistemas que demoram nas esferas do Terceiro Mundo.

Tem esse capital internacional ação predatória sobre a base econômica dos países em desenvolvimento, porquanto gira de maneira especulativa, provoca crises, abala a fazenda pública, desorganiza as finanças internas, derruba bolsas, dissolve economias, esmaga mercados.

As correntes desnacionalizadoras navegam todas no barco do neoliberalismo: seus axiomas impugnam o Estado, a soberania, a nacionalidade, e os exércitos, cuja existência proclamam inútil. E o fazem como se tudo isso fora anacronismo. Não obstante, se revelam elas impotentes para arrebatar o futuro às nacionalidades constituídas e calar o ânimo das aspirações nacionais, que continuam sendo o sangue da unidade de cada organismo nacional.

Demais, esquece o neoliberalismo que a regionalidade dos conflitos militares nos campos e montanhas balcânicas da ex-Iugoslávia, a par dos sobressaltos étnicos na Europa das Regiões, lhes traz o desmentido das suas expectativas e prognósticos; bem assim a advertência de que a nação, exprimindo uma consciência de identidade, é a suprema vocação de poder legítimo que conduz o destino dos povos. Sobre esses valores tropeça o neoliberalismo até cair exânime no vazio e inconsistência de suas fórmulas e idéias.

Cabe-nos assinalar, por igual, que o neoliberalismo, investigado desde as suas raízes e aferido em sua natureza, não é, enquanto forma política, regra de poder ou sistema doutrinário, mas tão-somente aspecto secundário e tributário da própria categoria histórica de organização do Estado, que chegou a um degrau mais elevado de suas transformações na segunda metade do século XX passando a denominar-se Estado social.

O compromisso desse Estado com a liberdade se fez irretratável; a liberdade entendida aqui em seu significado positivo, este que os liberais nunca compreenderam e nunca haverão de compreender por lhes ferir interesses econômicos imediatos e inarredáveis. Ora o significado positivo da liberdade, distinto do de Jellinek, que era o de um *status negativus*, não pode deixar de ser o de sua concepção como direito fundamental provido de dupla dimensão teórica: a da subjetividade e a da objetividade. Desta última se achava desfalcado o conceito do sábio alemão.

Fora desse ângulo da bidimensionalidade e da associação com o Estado social, tenazmente recusada pelas posições neoliberais contemporâneas, a reflexão do neoliberalismo, sobre ser retrocesso, atenta contra o desenvolvimento da liberdade mesma, cuja institucionalização material na sociedade ele tolhe ou inibe.

Com efeito, tal institucionalização não é outra coisa senão a concretização dos direitos fundamentais em sua concepção humanística, universalizadora, de teor constitucional mais largo, atada ao estabelecimento e promoção da justiça. Cifrada, por conseguinte, na correção das desigualdades sociais, compagina, ao mesmo passo, os direitos fundamentais da terceira e da quarta gerações, a sa-

ber, o desenvolvimento e a democracia, respectivamente. Direitos volvidos para a criação de um novo homem e de uma nova sociedade. Por conseqüência, encaminhados a um bem mais alto: a caução de dignidade social e material do ser humano.

Em verdade, o velho Estado liberal das épocas clássicas, depois de cumprir sua missão revolucionária e exaurir sua essência racionalizadora, incorporou às instituições estatais — e nelas cimentou — o princípio da separação de poderes, talvez no terreno das garantias constitucionais da liberdade sua herança mais feliz, mais próspera e mais estimável.

Ao mesmo passo assumiu também formalmente o patronato da liberdade humana, cujos conteúdos materiais todavia só preencheu em favor do capitalismo burguês, a serviço de seu *Estado-gendarme*. Nisso residiu, obviamente, a fragilidade, para não dizer o calcanhar de Aquiles, do antigo modelo liberal.

De bases já solapadas, em virtude de sua contextura meramente formal no campo das liberdades fundamentais — onde a justiça e a segurança da cidadania repousam sempre no binômio liberdade e igualdade — a restauração desse modelo, ora intentada, se nos afigura episódica, circunstancial, improvável, inconveniente e sobretudo fatal aos interesses dos países do Terceiro Mundo.

Faz essa miragem a ilusão de quantos, com empenho sistemático, forcejam ainda por desmantelar as estruturas do Estado social e, assim, sopear a inclinação irreversível da sociedade para formas superiores de convivência e aperfeiçoamento qualitativo das instituições.

O Estado social, em seu mais subido grau de legitimidade, será sempre, a nosso ver, aquele que melhor consagrar os valores de um sistema democrático. Valores que se prendem na sua expressão participativa a mecanismos tais como a iniciativa, o plebiscito, o referendo e o veto popular.

A democracia, ontem, pelo seu valor liberdade, foi, na metafísica política dos séculos XVIII e XIX, teorizada abstratamente qual princípio da cidadania representativa, de que são órgãos os parlamentos.

Hoje, pelo seu valor igualdade, viu-se desmembrada da teoria do Estado liberal, e, depois das vicissitudes de três séculos, alçada, finalmente, à categoria de direito positivo — a face mais importante desse valor que governa as sociedades livres.

Ontem, a liberdade impetrava o acréscimo da igualdade; hoje, a igualdade impetra o acréscimo da liberdade, acréscimo material,

tudo isso com o objetivo de fazer ambas concretas, tanto a liberdade como a igualdade. Tais acréscimos, conjugadamente, preenchem as lacunas dos dois conceitos e colocam a liberdade e a igualdade no patamar da concretude constitucional propriamente dita, que é a concretude normativa a caminho da aplicabilidade imediata, acima portanto da retórica programática dos textos constitucionais que correspondem ao período de um Estado social até há pouco meramente doutrinário, impalpável e abstrato.

Dantes vinculada ao liberalismo, ao qual se acha associado seu advento na idade moderna, a noção de democracia, por sua vez, secularizou o pensamento político derrogando a filosofia de poder cultivada pelas monarquias de direito divino.

Em seguida, afeiçoada ainda ao liberalismo clássico e jungida às excessivas limitações do sistema representativo, a democracia se irradiou, enquanto princípio constitucional programático, pelos povos ocidentais; alimentou o pensamento racional de reconstituição das bases do Estado soberano; guiou as nacionalidades com a bússola dos governos livres e, ao final, para surpresa de todos, apertou e debilitou seu espaço legítimo, em conseqüência das contradições mortais oriundas da impossibilidade de manter a antinomia Estado-sociedade e salvaguardar neste século sua aliança com as formas representativas. Destas, desde o advento do quarto estado (os trabalhadores e seu novo *status* político e social), as contradições contemporâneas derivadas da idade tecnológica buscam separá-la de maneira irremediável.

A antinomia Estado-sociedade, proveniente da falsidade da ideologia burguesa, já não pode, assim, em suas vestes formais, dissimular o holocausto social da liberdade. Um holocausto que teve por vítima maior a classe obreira, o chamado quarto estado ou proletariado, segundo a linguagem da revolução de massas, linguagem hoje um tanto arcaizada, de inspiração no marxismo-leninismo.

Desde o aparecimento do Estado social partiram-se também os laços de submissão que na doutrina soldavam a democracia ao liberalismo. A democracia conheceu, a seguir, teorização diferente, respeitante aos seus vínculos com a liberdade, os quais deixaram de ser abstratos, vagos, subjetivos, genéricos, programáticos e utópicos, para se tornarem objetivos, concretos, positivos, pragmáticos e reais.

Contemplemos, por conseguinte, o Estado social em sua fase contemporânea de afirmação. Para tanto faz-se mister considerar e analisar-lhe o conceito-chave — a democracia — sem o qual ele se esvazia. Que é, na moldura desse Estado, a democracia?

Afigura-se-nos ser ela aí menos uma forma de governo do que um direito. Direito, sim, conforme tenho com freqüência asseverado em reflexões recentes sobre o tema.

Da mesma maneira que se proclamou o desenvolvimento um direito da terceira geração, também a democracia, por sua vez, há de elevar-se à categoria de direito novo, mas da quarta geração, e como tal recomendada, postulada, exercitada.

Nessa condição é a democracia do Estado social, por conseguinte, o mais fundamental dos direitos da nova ordem normativa que se assenta sobre a concretude do binômio igualdade-liberdade, ordem cujos contornos se definem já com desejada nitidez e objetividade, marcando qualitativamente um passo avante na configuração dos direitos humanos.

Tanto quanto o desenvolvimento, é a democracia por igual direito do povo, direito de reger-se pela sua própria vontade; e, mais do que forma de governo, se converte sobretudo em pretensão da cidadania à titularidade direta e imediata do poder, subjetivado juridicamente na consciência social e efetivado de forma concreta pelo cidadão, em nome e em proveito da Sociedade, e não do Estado propriamente dito — quer o Estado liberal que separa poderes, quer o Estado social, que monopoliza competências, atribuições e prerrogativas.

O direito constitucional da liberdade, que hoje importa instituir, já não é tanto aquele do princípio de Montesquieu e da oposição e resistência do cidadão ao Estado, senão um novo direito constitucional que faz real a dupla dimensão de *objetividade* e *subjetividade* dos direitos fundamentais.

A dimensão *objetiva*, sobre reconciliar a Sociedade com o Estado, propicia o quadro indispensável ao florescimento de uma liberdade que tem por manivela do sistema jurídico as garantias sociais e processuais de sua concretização, e somente se pode desenvolver sob a égide do Estado social. Do Estado liberal brotou, portanto, um constitucionalismo cuja fisionomia já se não confunde com aquela típica da idade liberal, um constitucionalismo que atravessou fases sucessivas, desde sua origem nos ordenamentos positivos de alguns países ocidentais, inclusive o nosso, e que gerou na esfera da hermenêutica distintos instrumentos de normatividade jurídica, aptos a fazer mais eficaz semelhante modelo do Estado social.

Esses instrumentos dizem respeito sobretudo aos limites do Estado e aos direitos fundamentais. Aqui a resposta aos problemas traz o reconhecimento da prevalência da mais recente teoria constitucional, derivada de uma reforma de conceitos e acompanhada de

variação de técnicas, substituição de valores, alargamento de funções, e criação doutros direitos em gerações sucessivas ou variadas dimensões.

Com efeito, o Estado social contemporâneo compreende direitos da primeira, da segunda, da terceira e da quarta gerações numa linha ascendente de desdobramento conjugado e contínuo, que principia com os direitos individuais, chega aos direitos sociais, prossegue com os direitos da fraternidade e alcança, finalmente, o último direito da condição política do homem: o direito à democracia.

Um direito aliás em formação, mas cuja admissibilidade deve ser, de imediato, declarada porquanto já se vislumbra com a mesma impressão de certeza objetiva que os direitos da terceira geração, aqueles referentes ao desenvolvimento, à paz, à fraternidade e ao meio ambiente.

A esta altura não posso deixar de volver às palavras por mim proferidas, em Foz do Iguaçu, ao ensejo do discurso de despedida e encerramento da XV Conferência Nacional da Ordem dos Advogados do Brasil, em 1994, quando ousei enunciar e teorizar aquele direito. E o fiz, entre outras considerações, com os seguintes comentários:

"Tenho por conteúdo a liberdade e a igualdade, segundo uma concepção integral de justiça política, o direito à democracia, apanágio de toda a Humanidade, é, portanto, direito da quarta geração, do mesmo modo que o desenvolvimento, por sua remissão concreta e material aos povos do Terceiro Mundo, é direito da terceira geração. Com efeito, tomando por base a sua titularidade, os direitos humanos da primeira geração pertencem ao indivíduo, os da segunda ao grupo, os da terceira à comunidade e os da quarta ao gênero humano.

"Em rigor, na era da tecnologia e da globalização da ordem econômica e da convivência humana, não há direito de natureza política mais importante do que a democracia, que deve ser considerada um direito fundamental da quarta geração ou dimensão, conforme já assinalamos.*

* Em nosso entendimento, a geração ou dimensão dos direitos humanos logra caracterização classificatória mais perfeita se nos afastarmos da clássica dualidade direitos de defesa (*Abwehrrechte*) e direitos de participação (*Teilhaberechte*), e nos ativermos, de preferência, a outro critério, a saber, o da extensão referencial de sua titularidade, passando primeiro pelo indivíduo, a seguir pelo grupo, depois pela sociedade ou comunidade propriamente dita até chegar, de último, ao gênero humano. Faz-se mister, todavia, assinalar que os direitos fundamentais da primeira geração conservam seu caráter de direitos de defesa, ao passo que os da segunda, terceira e quarta, por sua vez, não perdem a índole de direitos de participação.

"E justamente por ser enunciada como direito fundamental, isto significa que ela principia a ter ingresso na ordem jurídica positiva, a concretizar-se em âmbito internacional, a possuir um substrato de eficácia e concretude derivado de sua penetração na consciência dos povos e dos cidadãos, donde há de passar ao texto das constituições e à letra dos tratados.

"Em suma, a norma democracia, tendo por titular o gênero humano, é, por conseguinte, direito internacional positivo em nossos dias. E o é porque se transforma a cada passo numa conduta obrigatória imposta aos Estados pelas Nações Unidas para varrer do poder, de forma legítima, os sistemas autocráticos e absolutistas que, perpetrando genocídios e provocando ameaças letais à paz universal, se fazem incompatíveis com a dignidade do ser humano."

2. Sendo, além disso, o Estado social irmão gêmeo da democracia ou em certo sentido a democracia mesma, sua legitimidade procede da natureza do gênero humano, bem como de ser, de todo em todo, equivalente a um pensamento de justiça.

Foi esse Estado o degrau decisivo que fez da democracia direito positivo do povo e do cidadão. Concretizou ele uma doutrina constitucional onde a democracia é colocada primeiro na dimensão de *jus naturalis* e, em seguida, legitimada na esfera da positividade por imperativo da justiça e da razão humana.

Em verdade, princípios como o da proporcionalidade e o da aplicação direta ou imediata de normas que definem direitos e garantias fundamentais nas Constituições; técnicas, como a do controle de fiscalização abstrata de constitucionalidade; métodos de interpretação como os da Nova Hermenêutica; relações de poderes, como as que se estabelecem num grau de mútua limitação entre o Executivo e o Legislativo reformando competências clássicas ou instituindo formas de controle da ação legiferante, qual, por exemplo, o *Uebermassverbot* do direito constitucional alemão; iniciativas, como a criação dos tribunais constitucionais; conceitos emergentes, como o da eficácia dos direitos fundamentais em relação a terceiros, ou seja, com seu império dilatado controversamente ao campo das relações *inter privatos* — a célebre *Drittwirkung* dos constitucionalistas alemães; polêmicas, como a que se feriu na Alemanha durante a década de 60 (Forsthoff *versus* juristas da Tópica) acerca da juridicidade dos direitos da sociedade industrial; transformações e criações de direitos humanos, como as que ocorrem na era da tecnologia; mudanças funcionais de direitos, como as que fazem os direitos fundamentais assumirem o caráter *principial* e nessa qualidade fruírem uma hegemonia vinculante, de ordem constitucional,

sobre todos os institutos de Direito Privado, os quais acabam reduzidos a mera província do direito público de primeiro grau que é o Direito Constitucional; enfim, todas essas variações geradoras de um novo direito constitucional se apresentariam desgarradas de órbita se lhes faltasse apoio direto ou indireto num eixo de referência conceitual que não pode deixar de ser o Estado social e suas estruturas de normatividade vinculadas à Nova Hermenêutica.

Acerca desse Estado cabem ainda algumas reflexões doutrinárias com que acentuar o contraste entre ele e o Estado liberal, pelo ângulo de análise que seus hermeneutas fazem aos substratos materiais de constitucionalidade.

Com efeito, os juristas do Estado social, quando interpretam a Constituição, são passionais fervorosos da justiça; trazem o princípio da proporcionalidade na consciência, o princípio igualitário no coração e o princípio libertário na alma; querem a Constituição viva, a Constituição aberta, a Constituição real. Às avessas, pois, dos juristas do Estado liberal, cuja preocupação suprema é a norma, a juridicidade, a forma, a pureza do mandamento legal com indiferença aos valores e portanto à legitimidade do ordenamento, do qual, não obstante, são também órgãos interpretativos.

Distinções básicas de prisma e visão separam, por conseguinte, os que professam, elegem e teorizam o Estado social daqueles que, insulados, se abraçam ao normativismo puro do Estado liberal. A hermenêutica de um pouco ou nada serve à do outro, pois o direito no Estado liberal dos normativistas, via de regra, se lê e interpreta segundo os cânones de Savigny; já o direito no Estado social requer o alargamento e a renovação de todo o instrumental interpretativo, fazendo nessa esfera a revolução dos métodos para a boa compreensão da ordem normativa.

Enfim, os juristas liberais são conservadores; os juristas sociais, ao revés, criativos e renovadores; os primeiros ficam com a metodologia clássica, os segundos criam a Nova Hermenêutica; aqueles se comportam nos conceitos como juristas do Estado e só secundariamente da Sociedade; estes, ao contrário, tendem a buscar o direito nas suas raízes sociais e desertam o formalismo rigoroso dos positivistas da norma.

As bases do Estado social têm sido, de último, acremente atacadas pelos corifeus do neoliberalismo pós-guerra fria.

Partem estes para uma suposta arremetida final intentando primeiro acabar com a história, a ideologia, os símbolos e as armas nacionais, como se isto fora possível, e, a seguir, acometer o Estado, a nação, a soberania. E o fazem aferrados a posições falsamente

valorativas que só redundam em proveito de novas supremacias. Não podem estas deixar de ser, como sempre, as do grande capital, que circula agora nas artérias do sistema financeiro internacional, dotado da pretensão de globalidade e perpetuação.

Fingem, porém, ignorar que o capitalismo espoliativo atravessa sua pior crise. Aguarda-se a esse respeito um funesto desfecho que as caudais publicitárias do próprio sistema batalham por encobrir.

A versão neoliberal do Direito e do Poder é, portanto, da mesma índole reacionária e dissolvente dos absolutismos de direita e esquerda nascidos ao transcurso deste século.

Seus postulados de reengenharia política e social, formulados como um traslado de seu protótipo empresarial, colocam em perigo o Estado social, ao mesmo passo que assinalam o triunfo da injustiça. Aí os fortes esmagam os fracos, os grandes anulam os pequenos e as minorias, senhoreando os privilégios e concentrando o capital, perpetuam a ditadura social dos poderosos. De tal modo que ao povo – desmaiado o Estado social – restar-lhe-á unicamente o partido da resignação ou do desespero. E nessa alternativa, o desespero é, como sabemos, o conselheiro do crime e da revolução. No crime o País já vive com as guerrilhas urbanas dos delinqüentes que traficam com drogas. Na revolução, quem dirá, já não é este momento a antevéspera de um terremoto político e social?

3. Vai, todavia, deveras largo este Prefácio à sexta edição do livro *Do Estado liberal ao Estado social*. Faz-se mister porém que assim seja, a fim de que possamos, mais espaçadamente, argumentar contra os que cuidam haver revogado o Estado social, supostamente submerso pela gigantesca onda de um maremoto: o neoliberalismo das direitas obscurantes, retaliadoras e retrógradas, cujo erro histórico reside em presumir estarem na crista dos eventos de que emergirá a sociedade do porvir.

Isto é absolutamente falso. Basta ver que a adoção do neoliberalismo na sociedade brasileira pelo Governo, em benefício unicamente de parcelas privilegiadas do meio financeiro e empresarial, tem gerado na ordem social efeitos catastróficos: duma parte, empobrece o povo, sobretudo as classes assalariadas, conduzindo ao mesmo passo a juventude para a senzala do crime e da prostituição. E por essa estrada vai igualmente inaugurando novos cativeiros, desagregando valores, cavando abismos, sepultando aspirações, estiolando esperanças, desfigurando, enfim, o semblante nacional das instituições.

Neoliberalismo igual a novas liberdades fora sem dúvida o único sentido legítimo e admissível para essa expressão tão em voga na

literatura política dos países ocidentais; expressão, porém, que na realidade cotidiana ministra o substrato de uma ideologia do pragmatismo, triunfante sobre as ruínas do Estado social da versão marxista-leninista. Trata-se portanto de um pragmatismo inaceitável, das minorias liberais, oneroso à sociedade e à nação. De sorte que a bandeira da liberdade, empunhada por ele, traz na cor e nas dobras de seu tecido a velha e abstrata liberdade do liberalismo decadente que se busca restabelecer em prol dos privilégios e das desigualdades. O Estado social, este sim, tem compromisso com a liberdade – a liberdade concreta – sendo hoje a bandeira da civilização que não recua.

Não chega assim ao Estado social o fogo-fátuo desse neoliberalismo, acadêmico nas regiões da doutrina, glacial no domínio da sociedade, insensível no campo da proteção ao trabalho e aos trabalhadores e cruel na esfera das relações econômicas; neoliberalismo que desnacionalizou a economia brasileira, que debilitou o Estado, que revogou as leis previdenciárias, que pôs em risco a soberania e trucidou a base social da Constituição e abriu caminho à "mexicanização" da Amazônia; enfim, neoliberalismo de traição nacional.

Escorado na globalidade, ele é também o mesmo liberalismo de outrora, em cujo ventre o gênero humano viu gerar-se o desemprego, a fome, a penúria, a miséria, a enfermidade, o analfabetismo; flagelos de aguda intensidade neste fim de século, fazendo o mundo contemporâneo mais injusto e violento que o universo social da Revolução Industrial dos séculos XVIII e XIX.

Visto pelo prisma desse retrocesso, o Estado liberal é uma lição da História, uma úlcera da sociedade, uma página de escuridão que cobre as ruínas do passado. Sua substituição pelo Estado social se tornou peremptória, definitiva. Por conseguinte, o neoliberalismo não escreverá o futuro, que pertence à democracia, à liberdade, ao Estado social. Os sacerdotes do neoliberalismo hão de ficar, assim, genuflexos diante do altar onde jaz o corpo embalsamado de uma ideologia de privilégios.

Nunca, pois, a tese do Autor, em concurso de cátedra, escrita há cerca de quarenta anos se lhe afigurou tão válida quanto neste percurso da História que ora nos faz atravessar o túnel do neoliberalismo. Travessia em que temos a visão toldada pelo último espasmo na agonia dos sistemas espoliativos do capitalismo de opressão. Jamais houve, de último, tanto desrespeito social à dignidade e aos direitos fundamentais do homem como na aplicação da doutrina neoliberal.

Urge, pois, abrir um espaço de resistência contra a invasão desnacionalizadora do capital estrangeiro, urge salvar a honra das ins-

tituições maculadas pela inconfidência do neoliberalismo; urge, enfim, acordar o povo, congregar a juventude, mobilizar os trabalhadores em defesa da Constituição. Se cair este derradeiro baluarte da independência nacional, que é a Lei Maior, as luzes da liberdade se apagarão em nosso País e uma noite de servidão descerá suas espessas trevas sobre os destinos desta Nação.

Enfim, o Estado social não é artigo ideológico nem postulado metafísico nem dogma religioso, mas verdade da Ciência Política e axioma da democracia. Foi a tese que principiamos a sustentar numa lição de cátedra desde 1958 e que temos desenvolvido e atualizado nas sucessivas edições desta obra. Nela o leitor há de tirar inspiração para amparar o Brasil e a sua Constituição, o Brasil e as suas liberdades, o Brasil e a fé dos seus homens, que, por esse ângulo político, hoje são livres e amanhã não querem ser escravos!

PAULO BONAVIDES

PREFÁCIO

Dentre todas as idades de crise por que já passou o pensamento político, nenhuma talvez se compare em extensão e profundidade com a que ora atravessamos, debaixo de visível sentimento de angústia e incerteza.

Os que viveram à época do liberalismo — os nossos ditosos antepassados — podiam romanticamente considerar o problema do Estado com a presunção otimista de haver criado um mundo melhor e mais sólido, banhado na utopia revolucionária dos direitos do homem.

O Estado liberal humanizou a idéia estatal, democratizando-a teoricamente, pela primeira vez, na Idade Moderna. Estado de uma classe — a burguesia —, viu-se ele, porém, condenado à morte, desde que começou o declínio do capitalismo.

Ao redor do mesmo, acendeu-se a luta histórica a que assistimos.

Aqui, o advento da quarta classe, a ofensiva do Estado socialista contra o Estado burguês, feita com as armas da dialética marxista.

Ali, a diligência da teoria democrática por evitar que a transição conduza necessariamente àquele resultado, ou seja, ao Estado da última classe — o proletariado — como já acontece em vasta área de países socialistas do Oriente, e sim ao Estado de todas as classes, como pretende ser o Estado democrático do Ocidente, ditado pelas mudanças inevitáveis do capitalismo e pelo imperativo de justiça social, que obriga ao abandono das antigas posições doutrinárias do liberalismo. O conflito essencial se trava, pois, a esta altura, entre o Estado socialista e o Estado social das democracias ocidentais.

O que temos em vista, aliás, estudar, não é esse embate ideológico, de suma importância para os destinos políticos do gênero humano, mas os aspectos fundamentais e não menos relevantes que

acompanharam a ruptura definitiva do Estado liberal e sua substituição pelo Estado social.

Com este, deu-se o esgalhamento de rumos. Uns quiseram fazê-lo totalitário: os da direita, em harmonia com o capitalismo, malsucedidos; os da esquerda, mediante abolição do sistema capitalista, ainda em franco combate. Outros, os do lado de cá, desejosos de conservá-lo democrático, amparado na idéia de conciliação da personalidade com a justiça social.

Examinaremos, assim, nas páginas que se seguem, o que ficou do antigo Estado liberal, tão incompreendido por quantos, afoitamente e desprovidos de serenidade, se cingem a uma rejeição superficial e liminar de todos os seus princípios.

O capítulo acerca de Kant se justifica pela imensa repercussão de seu pensamento social e político, nomeadamente na esfera do direito.

A filosofia kantista, em matéria política, é o coroamento doutrinário do liberalismo e se enquadra, indiscutivelmente, na fase já adiantada desse movimento. Exprime a maturidade por ele alcançada em fins do século XVIII, quando, impetuoso e triunfante, graças à ação revolucionária — seguro já pelas energias arregimentadas para conter a reação medieval da nobreza decadente, e não menos seguro em arrostar a reação absolutista das realezas ocidentais —, podia adormecer tranqüilo quanto ao socialismo, que ainda lhe não batia às portas, e cujos vagidos remotos vinham de longe, quase imperceptíveis, quebrar-se por muitos anos em protestos inocentes nos esquemas pomposos da utopia.

Sob a mesma inspiração, estudamos aspectos da influência de Rousseau, Hegel e Marx, que formam os elos da grande cadeia social, responsável pelas mais célebres precipitações doutrinárias, que conduziram, na Idade Contemporânea, à superação final daquilo que, correspondendo aos começos da revolução industrial, foi a estrutura primária da ordem capitalista, no seio da qual se gerou o antigo liberalismo da burguesia.

Quando se chega ao Estado social, já ficou para trás toda uma concepção de vida, com as tradições de um passado morto e irrecuperável.

O Estado social é, sob certo aspecto, decorrência do dirigismo que a tecnologia e o adiantamento das idéias de colaboração humana e social impuseram ao século.

De um lado, os povos que vêem nele o instrumento de sua maioridade política, social e econômica. De outro, a escolha hamletiana entre a planificação livre e a planificação completa.

Mas planificação livre, planificação na liberdade? Não haverá aí alguma contradição?

Quando responde precisamente a essa indagação, é que o liberalismo se enrijece na sua fúria anti-social, nas objeções às medidas híbridas, que impermeabilizam algumas zonas da sociedade à plena realização da livre iniciativa.

Karl Mannheim debateu esse problema vital para a democracia moderna. E esse problema, a nosso ver, se resolve no Estado social.

Distinguimos em nosso estudo duas modalidades principais de Estado social: o Estado social do marxismo, onde o dirigismo é imposto e se forma de cima para baixo, com a supressão da infra-estrutura capitalista, e a conseqüente apropriação social dos meios de produção — doravante pertencentes à coletividade, eliminando-se, dessa forma, a contradição, apontada por Engels no *Anti-Duehring* entre a produção social e a apropriação privada, típica da economia lucrativa do capitalismo — e o Estado social das democracias, que admite a mesma idéia de dirigismo, com a diferença apenas de que aqui se trata de um dirigismo consentido, de baixo para cima, que conserva intactas as bases do capitalismo.

Todas as variações na relação trabalho-capital são superestruturais nessa última forma, pois não alteram substancialmente o sistema capitalista.

Inspirados na filosofia de Kant, ser-nos-ia lícito, ademais, formular outro conceito do Estado social contemporâneo. Caberia, nesse caso, ao estudioso aprofundar a filosofia formalista de Stammler e, em harmonia com a linha do pensamento neokantiano, construir uma *Begriff* do Estado social, que abrangesse variações empíricas, históricas, culturais e políticas dos mais distintos matizes.

O dirigismo, conceito político formal, não comporia acaso, sob esse ponto de vista, a essência do Estado social? Por esse caminho, acabaríamos na mesma conclusão que Stammler com o direito natural: um Estado social de conteúdo variável.

A saída pelo formalismo concilia, pois, a discrepância estrutural que torna irredutível o Estado social das democracias ocidentais com o Estado social dos países populares de inspiração ou organização bolchevista.

Mas não é a interpretação formalista o que buscamos. Daí por que, ao inscrevermos, no pórtico deste trabalho, uma das máximas do renovador da Teoria Geral do Estado — Georg Jellinek — o fizemos na certeza de que ela exprime e consagra substancialmente a verdade mais simples e elementar da ciência política: o dissídio

milenar entre o individual e o social, que chega aos nossos dias com toda a intensidade trágica de uma luta indecisa.

Pouco importa que sociólogos da estirpe de um Alfred Weber, que conta, aliás, com muitos adeptos, queiram dissimular a agudeza desse choque ou encobrir a face dessa realidade brutal, mediante a escusa de que o centro de gravidade se deslocou irremissivelmente do indivíduo para os grupos sociais intermediários – desde o sindicato à escola, cada vez mais influentes – ou então para o Estado, com o qual referidos grupos se defrontam numa pugna desesperadora de afirmação e controle.

Não negamos a importância dessas formações sociais interpostas. Negamo-lhes, porém, autonomia, no sentido de haverem elas removido o duelo essencial que o binômio indivíduo-coletividade representa.

São apenas peças dentro desse antagonismo, e tanto o são que o Estado social – o mais familiarizado com a presença de tais núcleos – ora os vê a serviço do Estado, que é o caso freqüente na amarga realidade contemporânea, ora inclinados para a idéia individual da personalidade.

Essa idéia é aquela que o Estado social e democrático do Ocidente forceja por salvar. E para salvá-la incompatibilizou-se necessária e definitivamente com o antigo individualismo do *laissez faire, laissez passer*.

O Estado social do moderno constitucionalismo europeu e americano emprega assim, nos países de sua órbita, como último recurso, técnica de compromisso, que embora consagre modificações secundárias e progressistas, deixa, contudo, conforme vimos, intacta, em grande parte, a infra-estrutura econômica, isto é, o sistema capitalista.

Instrumento, por conseguinte, da sobrevivência burguesa, postulando justiça para todas as classes, com cujos interesses intenta conciliar-se, o Estado social, a despeito da impiedosa crítica marxista e do colapso do Estado liberal, constitui a palavra de esperança com que acenam estadistas e teóricos do Ocidente, na ocasião em que os elementos da tempestade social, de há muito acumulados no horizonte político das massas proletarizadas, ameaçam desabar sobre a ordem social vigente, impondo-lhe o dilema de renovar-se ou destruir-se.

Nele vemos a única saída honrosa e humana que ainda resta para a crise política e social dos povos que habitam a grande bacia atlântica.

No estudo oportuníssimo de lenta evolução, como a que vai do Estado liberal ao Estado social, se desenha, ademais, com assombrosa nitidez – urge repeti-lo – o embate da democracia moderna pela superação da antítese clássica indivíduo-sociedade.

Todas essas razões nos convencem, pois, de havermos versado, neste ensaio político, um tema de nossos dias.

PAULO BONAVIDES

INTRODUÇÃO

1. Do século XVIII ao século XX, o mundo atravessou duas grandes revoluções – a da liberdade e a da igualdade – seguidas de mais duas, que se desenrolam debaixo de nossas vistas e que estalaram durante as últimas décadas. Uma é a revolução da fraternidade, tendo por objeto o Homem concreto, a ambiência planetária, o sistema ecológico, a pátria-universo. A outra é a revolução do Estado social em sua fase mais recente de concretização constitucional, tanto da liberdade como da igualdade.

Se as duas primeiras tiveram como palco o chamado Primeiro Mundo, a terceira e a quarta têm por cenário mais vasto para definir a importância e a profundidade de seus efeitos libertários aquelas faixas continentais onde demoram os povos subdesenvolvidos.

Aí, o atraso, a fome, a doença, o desemprego, a indigência, o analfabetismo, o medo, a insegurança e o sofrimento acometem milhões de pessoas, vítimas da violência social e das opressões do neocolonialismo capitalista, bem como da corrupção dos poderes públicos. Impetram essas massas e esses povos uma solução dirigida tanto à sobrevivência como à qualidade da vida digna.

Cada revolução daquelas intentou ou intenta tornar efetiva uma forma de Estado. Primeiro, o Estado liberal; a seguir, o Estado socialista; depois o Estado social das Constituições programáticas, assim batizadas ou caracterizadas pelo teor abstrato e bem-intencionado de suas declarações de direitos; e, de último, o Estado social dos direitos fundamentais, este, sim, por inteiro capacitado da juridicidade e da concreção dos preceitos e regras que garantem estes direitos.

Tiveram grande parte em tais mudanças as ideologias. Aliás, enquanto não positivam seus valores, as ideologias guardam na essência uma dimensão encoberta de jusnaturalismo. Em verdade, o

direito natural atuou sempre como poderosa energia revolucionária e máquina de transformações sociais. Graças à força messiânica de seus princípios, tem ele invariavelmente ocupado a consciência do Homem em todas as épocas de crise, para condenar ou sancionar a queda dos valores e a substituição dos próprios fundamentos da Sociedade.

As grandes mutações operadas na segunda metade deste século têm ainda muito que ver com as idéias e crenças sopradas durante o século XVIII por uma filosofia cujo momento culminante, em termos de efetividade, foi a Revolução Francesa. De natureza universal e indestrutível nos seus efeitos, porquanto entendem estes com a natureza mesma do ser humano, aquela comoção revolucionária produz até hoje correntes de pensamento que transformam ou tendem a transformar a Sociedade moderna.

Houve, assim, pela vez primeira na história dos povos, a universalização do princípio político. Não foram unicamente quebrantadas as instituições feudais e as hierarquias que sacralizavam a tradição e o passado, senão que se construiu ou se intentou construir, sobre esferas ideais, para um aporfiar de libertação, menos a *polis* deste ou daquele povo, mas a de todo o gênero humano; *polis* cujos alicerces, posto que ainda abstratos, não foram outros senão a liberdade, a igualdade e a fraternidade.

Escreveram os ingleses a Magna Carta, o *Bill of Rights*, o *Instrument of Government*; os americanos, as Cartas coloniais e o Pacto federativo da Filadélfia, mas só os franceses, ao lavrarem a *Declaração Universal dos Direitos do Homem*, procederam como havia procedido o apóstolo Paulo com o Cristianismo. Dilataram as fronteiras da nova fé política. De tal sorte que o governo livre deixava de ser a prerrogativa de uma raça ou etnia para ser o apanágio de cada ente humano; em Roma, universalizou-se uma religião; em Paris, uma ideologia. O homem-cidadão sucedia ao homem-súdito.

Desse modo, tornou-se a Revolução do século XVIII gênero de importantíssimas renovações institucionais, na medida em que içou, a favor do Homem, a tríade da liberdade, igualdade e fraternidade, decretando, com seus rumos, o presente e o futuro da civilização.

Daquele lema derivaram, ao mesmo passo, as diretivas revolucionárias fadadas a se concretizarem no decurso da ação política subseqüente. Dos três dogmas, já referidos, partiram os espécimens de cada Revolução com que se particularizam as fases imediatas da caminhada emancipadora, ou se define cada momento singular e transformador da História, ou, ainda, se alcança um grau qualitativo na progressão daquela divisa que faz o Homem ocupar o centro de toda a teleologia do poder sobre a Sociedade.

Mercê de tamanha amplitude hermenêutica da visão dos três últimos séculos, já nos é possível discernir com clareza, pelo aspecto de historicidade e concreção, e não apenas de sua inexcedível infinitude teórica, que a Revolução Francesa fora um espécimen do próprio gênero de Revolução em que ela se conteve: a Grande Revolução espiritual e racionalista do século XVIII.

Só debaixo desse aspecto de limitação histórica e determinação da fronteira espacial que a circunscreve se faz possível aceitá-la, restritiva e historicamente, enquanto categoria da Grande Revolução do século XVIII, ou seja, reduzida tão-somente a Revolução da burguesia — um horizonte menor —, aliás, de acordo com o entendimento mais vulgar e mesquinho e, de ordinário, mais propagado a seu respeito.

Quem a concebeu apenas assim, não lhe conferindo sentido ou dimensão adicional, produziu unicamente uma ambigüidade. As lições interpretativas extraídas do próprio marxismo enveredaram igualmente por esse mesmo caminho. Tal aconteceu com a escola leninista de revolucionários que, conforme se supõe, vieram transformar o mundo.

Mas Lênin se equivocou redondamente por haver perdido, em relação ao século XVIII, alguns horizontes filosóficos da máxima amplitude e vastidão política.

Ficou, em face dessa distorção visual, impotente para descerrar os conceitos-chaves postos pela reflexão dos teoristas do povo-nação, do povo soberano e do povo-cidadania.

O povo assim qualificado, titular da nova legitimidade, não somente encarna a vontade dos governados, senão que a transmuta em vontade governante. Sujeito da nova titularidade do poder, entrava ele a operar a grande estratégia libertadora do ente humano ao longo dos tempos vindouros mediante processo centralizador ainda agora em curso e com o qual se familiariza cada geração política.

O século XVIII colocou, por conseguinte, todas as premissas e divisas subseqüentes da rotação que a idéia revolucionária, para cumprir-se, teve que cursar. Primeiro, promulgou as Constituições do chamado Estado de Direito e, ao mesmo passo, com a Revolução da burguesia, decretou os códigos da Sociedade civil. Outro não foi, portanto, o Estado da separação de poderes e das Declarações de Direitos, que entrou para a história sob a denominação de Estado liberal. As suas nascentes filosóficas são, por inteiro, sondadas aqui na extensa inquirição das páginas desta monografia.

A seguir, como se a idéia anárquica, potencialmente contida na rebeldia histórica de reação às prerrogativas de um absolutismo, que proclamara a equipolência do príncipe à divindade ou à instituição, desse mais um passo de imensa latitude naquela direção antiestatal da divisão de poderes, surgiram as utopias socialistas e, depois, o marxismo: os socialistas, sentenciando a intrínseca iniqüidade do Estado, e os marxistas, em nome da ciência, das leis históricas, da dialética e do determinismo social, o fim do aparelho de coerção da Sociedade.

Tal fim não passava, todavia, de uma construção aparentemente científica de um falso messianismo, ou profecia que nunca se cumpriu e jamais se há de cumprir; em suma, previsão feita sem raiz na ciência, na razão e no bom senso, e que a certidão dos eventos históricos transcorridos com a malograda experiência soviética parece haver invalidado por completo.

De semelhantes escolas do pensamento político brotou, portanto, aquela organização de poder e de Estado levada a cabo pela Revolução Soviética da primeira metade deste século: o Estado socialista, da versão de Marx e Lênin. Gerando a ditadura do proletariado, esse modelo, na prática e na realidade, configurou historicamente uma paradoxal forma política, tão negativa, tão rude e tão opressiva para a liberdade humana, em razão dos desvios de poder, quanto haviam sido aquelas a que se propusera opugnar e abolir: a do absolutismo das velhas autocracias imperiais e a da burguesia, que trazia no ventre a ditadura do capitalismo.

O Estado liberal e o Estado socialista, frutos de movimentos que revolveram e abalaram com armas e sangue os fundamentos da Sociedade, buscavam, sem dúvida, ajustar o corpo social a novas categorias de exercício do poder concebidas com o propósito de sustentar, desde as bases, um novo sistema econômico adotado por meios revolucionários.

Já o Estado social propriamente dito — não o do figurino totalitário, quer de extrema esquerda, quer de extrema direita — deriva do consenso, das mutações pacíficas do elemento constitucional da Sociedade, da força desenvolvida pela reflexão criativa e, enfim, dos efeitos lentos, porém seguros, provenientes da gradual acomodação dos interesses políticos e sociais, volvidos, de último, ao seu leito normal.

Afigura-se-nos, assim, o Estado social do constitucionalismo democrático da segunda metade do século XX o mais adequado a concretizar a universalidade dos valores abstratos das Declarações de Direitos fundamentais.

Tem padecido esse Estado, porém, certa mudança adaptativa aos respectivos fins. Antes do esfacelamento do socialismo autocrático na União Soviética e na Europa Oriental, havia ele por tarefa imediata no Ocidente realizar, em primeiro lugar, a igualdade, com o mínimo possível de sacrifício das franquias liberais; em outras palavras, buscava lograr esse resultado por via do emprego de meios intervencionistas e regulativos da Economia e da Sociedade, mantendo, contudo, intangível a essência dos estatutos da liberdade humana.

Um Estado, pois, para debelar as crises e recessões da ordem capitalista, sem fechamento, porém, do sistema político, que permanecia pluralista e aberto. Um Estado, certamente, da economia de mercado, embora debaixo de alguma tutela ou dirigismo, que pouco ou nada lhe afetava as estruturas, posto que interditasse determinados espaços da ordem econômica, subtraídos ao livre jogo das forças produtivas.

Era, assim, o Estado social do *Estado*, e não o Estado social da *Sociedade*, aquele que se há teorizado de último, de maneira tão correta, embora passional. Era também o Estado social das Constituições programáticas, de que já fizemos menção.

Já o Estado social da *Sociedade*, que é, sobretudo, o Estado social dos direitos fundamentais, uma categoria por nós igualmente referida, mostra-se permeado de liberalismo, ou de vastas esperanças liberais, renovando, de certo modo, a imagem do primeiro Estado de Direito do século XIX. Em rigor, promete e intenta ele estabelecer os pressupostos indispensáveis ao advento dos direitos da terceira geração, a saber, os da fraternidade.

É Estado social onde o Estado avulta menos e a Sociedade mais; onde a liberdade e a igualdade já não se contradizem com a veemência do passado; onde as diligências do poder e do cidadão convergem, por inteiro, para trasladar ao campo da concretização direitos, princípios e valores que fazem o Homem se acercar da possibilidade de ser efetivamente livre, igualitário e fraterno. A esse Estado pertence também a revolução constitucional do segundo Estado de Direito, onde os direitos fundamentais conservam sempre o seu primado. Sua observância faz a legitimidade de todo o ordenamento jurídico.

Estado liberal, Estado socialista, Estado social com primazia dos meios intervencionistas do Estado e, finalmente, Estado social com hegemonia da Sociedade e máxima abstenção possível do Estado — eis o largo painel ou trajetória de institucionalização do poder em sucessivos quadros e modelos de vivência histórica com-

provada ou em curso, segundo escala indubitavelmente qualitativa no que toca ao exercício real da liberdade.

A Revolução do século XVIII, com as divisas da liberdade, igualdade e fraternidade, foi desencadeada para implantar um constitucionalismo concretizador de direitos fundamentais.

Não só abrangeu distintas fases, senão que perfilhou, na sua longa jornada histórica, outras Revoluções que lhe foram, à primeira vista, antagônicas. Antagonismo, hoje, comprovadamente de aparência, porquanto nunca bastantemente forte para destruir o fio secreto e invisível de continuidade e congruência com as metas emancipadoras de teor fundamental, conforme a Revolução Socialista de 1917 já demonstrara, por seus efeitos bem visíveis e notórios.

Outras comoções, cuja violência e sangue o mundo vira espargir em duas conflagrações universais, assinalaram o século XX, confluindo, pelos resultados alcançados, para estabelecer aquela compatibilização básica a que nos reportamos.

Não padece dúvida de que todos estes abalos profundos ostentaram a força impulsora das transformações de consciência que, afinal de contas, tornaram possível o advento daquele derradeiro modelo de Estado e Sociedade. Um modelo que faz transparecer quanto o novo Estado estampa uma identidade essencial com legítimos interesses do gênero humano. Já não é tão-somente uma filosofia de direitos, mas a própria normatividade desses direitos que abre canais de comunicação e perpassa as fronteiras da soberania até institucionalizar, num pacto transnacional, o respeito da Humanidade aos direitos fundamentais, ponto de partida para a futura Constituição de todos os povos.

Nesse sentido caminha o Estado social, e aí se deve discernir a direção vocacional de seu espírito civilizador e progressista, rumo a uma Sociedade onde, em substituição do cidadão das pátrias, se ergue o cidadão do universo, o homem da *polis* global.

Mas, enquanto esse horizonte ainda se desenha em linhas curvas, tímidas, esfumaçadas, indecisas e fugazes, cabe advertir que a História viva não vacila nem recua. Dotada de uma dinâmica própria, peculiar a cada povo, vê ela representar em seu palco a luta pela conquista e sobrevivência daqueles modelos, salvo, obviamente, por obsoleto, o primeiro — o do Estado liberal clássico —, que teve tanta atualidade e importância durante o século XIX mas, de último, se acha, por sem dúvida, de todo ultrapassado.

De feito, seria de estranhar que assim não fosse, porquanto as distintas sociedades nacionais exibem distintos graus de desenvolvimento político; umas mais atrasadas, outras mais adiantadas, no

que toca ao exercício dos mecanismos consagrados à efetivação das liberdades essenciais. Sem falar, naturalmente, daquelas sociedades apartadas, por completo, da normalidade do regime democrático e que não conhecem senão regimes da mais primitiva autocracia, culturalmente legitimados por uma obscurante tradição de poder pessoal sem limites e sem contrastes, poder que raramente evolve ou se transforma, a não ser com extrema dificuldade e lentidão.

Dissolvido o socialismo do partido único e da ditadura, decretou-se, por igual, o fim da economia dirigida, assim como o termo das ideologias que lhes serviam de sustentação. Nunca se louvou tanto a economia de mercado do capitalismo quanto agora, apregoando-se virtudes que lhe seriam ínsitas. Os restauradores assumem ares de promotores vitoriosos de um acelerado retorno ao Estado liberal. Tudo, porém, à sombra de um neoliberalismo que, até certo ponto, desfalca e contradiz a essência do Estado social.

Com efeito, a solidez, a estabilidade e a prossecução dessa última variedade institucional chegaram a ser contestadas mediante o exorcismo do Estado e de seus instrumentos de ação.

Relegados estes a um desprezo teórico, nem por isso deixa o Estado de ser prontamente invocado e utilizado toda vez que um interesse empresarial mais influente, nascido das situações de emergência, dele se pode valer para embargar crises ou remover embaraços funcionais da própria economia capitalista.

Recessão, protecionismo e crise desmentem a linguagem dos milagres, visto que fazem renascer os mesmos distúrbios econômicos e mazelas políticas e sociais tão familiares à evolução do capitalismo. Estamos, assim, em face de um capitalismo que, de necessidade, não pode prescindir do Estado, cujo conceito não envelhece, nomeadamente tratando-se de Estado do Terceiro Mundo.

Aqui, sem a presença de tão poderosa alavanca, inevitável seria a recaída no colonialismo da primeira época industrial — de todos os colonialismos, o mais refratário à emancipação dos povos.

Nunca o Estado social teve tamanha ductilidade e atualização para subjugar as crises. A conjuntura política do Brasil constitucional faz o advento desse Estado não só indeclinável, senão deveras imperativo.

A tarefa de alforria da Sociedade, sobre penosa e árdua, assume dimensão gigantesca, pela simultânea exigência de introduzir e consolidar os direitos fundamentais insculpidos em sucessivas gerações, ou dimensões, e cuja concretização se espera da fórmula cunhada pela Grande Revolução do século XVIII.

Nós vivemos e viveremos sempre da Revolução Francesa, do verbo de seus tribunos, do pensamento de seus filósofos, cujas teses, princípios, idéias e valores jamais pereceram e constantemente se renovam, porquanto conjugam, inarredáveis, duas legitimidades, duas vontades soberanas: a do Povo e a da Nação.

Aquela Revolução prossegue, assim, até chegar aos nossos dias, com o Estado social cristalizado nos princípios da liberdade, igualdade e fraternidade. Uma vez universalizados e concretizados, hão eles de compor a suma política de todos os processos de libertação do Homem.

Os escritores políticos do século XVIII, quando tiveram a intuição do Estado social e proclamaram a legitimidade do poder democrático, estavam já, sem saber, formulando e decretando, com dois séculos de antecedência, as bases da futura Sociedade aberta do Terceiro Milênio.

2. *Do Estado Liberal ao Estado Social*, tese de concurso de cátedra à Faculdade de Direito da Universidade Federal do Ceará, apareceu durante a década de 50, e nunca foi tão atual nos seus fundamentos filosóficos, jurídicos e sociais quanto nesta época em que a decomposição do poder soviético, já ocorrida, parece haver mudado a face do mundo.

Sem haver logrado extinguir o socialismo – o que, aliás, se nos afigura impossível –, o capitalismo, conservando insolúveis os seus graves e cruciais problemas, continua muito controvertido e impugnado, sujeito a novas e futuras contestações sociais.

A cátedra disputada naquela ocasião era a de Teoria do Estado, instituída por ensejo da ditadura civil do Estado Novo de Getúlio Vargas e, mais tarde, transformada em Direito Constitucional I, por obra da reforma introduzida no currículo universitário.

O programa de Teoria Geral do Estado, da época, não se circunscrevia apenas à parte teórica do direito constitucional, senão que seu raio de abrangência fazia a singular disciplina coincidir, em grande parte, com a ciência política. A fundamentação teórica do Estado e, por conseguinte, da ordem jurídica positiva compunha a espinha dorsal de toda a sua temática.

Não podia ser, portanto, mais atual a matéria que elegemos por objeto de inquirição naquele tempo. Era a década de retorno ao jusnaturalismo e de profundo desalento doutrinário com as fórmulas clássicas da ciência do direito positivo, nomeadamente do direito público, assentadas sobre a tradição de um formalismo professado

por juristas do porte de Gerber, Laband e Jellinek, até chegar a normativistas puros, do quilate de Kelsen, chefe da Escola de Viena.

O legalismo positivista despolitizara, de certo modo, o Estado, ao rebaixar ou ignorar o conceito de legitimidade, dissolvido no conceito de legalidade. Manifestava essa posição estranheza e alheação absoluta a valores e fins. De tal sorte que, exacerbando o neutralismo axiológico e teleológico, fazia prevalecer, acima de tudo, o princípio da legalidade. Efetivamente banido ficava, por inteiro, do centro das reflexões sobre o Direito o problema crucial da legitimidade, numa concepção assim de todo falsa e, sobretudo, já ultrapassada. Porquanto o mundo de nossos dias só tem visto crescer a importância que ainda é atribuída àquele princípio.

Nossa tese reflete, em larga parte, aquela fase grandemente embebida do pessimismo da guerra fria e da iminência do holocausto nuclear. Conservava-se viva a memória da tragédia que fora a II Grande Guerra Mundial: os imensos problemas de justiça social haviam gerado ressentimentos e ódios contra a decrepitude de uma espécie de capitalismo cujos erros graves se acumulavam ao redor de uma forma de Estado impotente para vencer crise de tão vastas proporções qual aquela do Estado liberal, condenado, já, a transformar-se ou desaparecer.

Mas, debaixo das pressões sociais e ideológicas do marxismo, o Estado liberal não sucumbiu nem desapareceu: transformou-se. Deu lugar ao Estado social.

Com efeito, a sobrevivência da democracia limitada e representativa reagia à proclamada lei da infalibilidade do advento do socialismo, que seria acelerado pela queda iminente e inexorável do sistema capitalista, conforme o presságio dominante nos círculos mais influentes do pensamento da época. Como se fora uma sentença de morte lavrada por compulsão ideológica.

Não podia, pois, a Sociedade liberal achar outra fórmula de sobrevivência senão a que apontava para os termos participativos, consensuais e pacíficos da democratização progressiva da cidadania.

Em suma, tratava-se da mesma fórmula gravada em nossa precoce e recuada análise sobre o Estado social, tão distanciado, então, da sistematização doutrinária e dos publicistas que ainda não haviam percebido o alcance da cláusula constitucional introduzida na Lei Fundamental de Bonn.

O texto da Lei Maior alemã positivara, juridicamente, o princípio de um novo regime repassado da união conciliatória da liberdade com a isonomia democrática, debaixo de uma idéia nova que vi-

nha restaurar a noção de Estado, tão lacerada pelos excessos autoritários das décadas de 20 e 30. Tais excessos, perpetrados por ideologias que confiscaram as liberdades do cidadão, convulsionaram o meio social e político e propiciaram o advento das ditaduras.

Positivado como princípio e regra de um Estado de Direito reconstruído sobre os valores da dignidade da pessoa humana, o Estado social despontou para conciliar de forma duradoura e estável a Sociedade com o Estado, conforme intentamos demonstrar. O Estado social de hoje é, portanto, a chave das democracias do futuro.

Fora do Primeiro Mundo, possui ele tamanha importância que tudo se cifra nessa alternativa: Estado social ou ditadura. Sem Estado social não há democracia, e sem democracia não há legitimidade.

As ligeiras reflexões aqui expendidas justificam cabalmente a reedição desta obra, cujo grau de atualidade jamais foi tão elevado. Além da presente "Introdução" elucidativa do caráter de modernidade da monografia e da importância que seu tema desafiador continua tendo para o debate político deste século, acrescentou-se ao livro, por ensejo da quinta edição, um Capítulo onde o que se disse sumariamente sobre a Revolução Francesa lá se diz com muito mais rigor e propriedade. Se não, confira-se com a análise feita à hermenêutica das Revoluções.

Capítulo I

DAS ORIGENS DO LIBERALISMO AO ADVENTO DO ESTADO SOCIAL

1. O problema da liberdade e do Estado como problema de resistência ao absolutismo. 2. O direito natural da burguesia revolucionária investe no poder o "terceiro estado". 3. Da consolidação do Estado liberal ao começo de sua transformação. 4. A separação de poderes, dogma do constitucionalismo da primeira fase (Locke e Montesquieu). 5. O Estado liberal-democrático, fruto de uma contradição doutrinária. 6. Vierkandt e o pensamento político alemão. 7. Crítica ao liberalismo e advento do Estado social.

1. O problema da liberdade e do Estado como problema de resistência ao absolutismo

O problema da liberdade, para sua exata compreensão, deve ser posto em confronto dialético com a realidade estatal, a fim de que possamos conhecer-lhe o conteúdo histórico e os diferentes matizes ideológicos de que se há revestido, até alcançarmos, no moderno Estado social, as linhas mestras de sua caracterização na consciência ocidental contemporânea.

Trata-se de tema reconhecidamente controverso, que agitou, de maneira profunda, o pensamento político da Idade Moderna, acompanhando-se, através de seu estudo, a própria conquista da democracia.

Para colocarmos o problema da liberdade na esfera do constitucionalismo ocidental (liberal e social-democrático) é indispensável termos sempre em conta o *Estado burguês de Direito*, de que nos fala

Carl Schmitt,[1] ou os conceitos histórico e racional-normativista da Constituição, segundo o esquema ibérico de García Pelayo.

Na doutrina do liberalismo, o Estado foi sempre o fantasma que atemorizou o indivíduo. O poder, de que não pode prescindir o ordenamento estatal, aparece, de início, na moderna teoria constitucional como o maior inimigo da liberdade.

Foi assim que o trataram os primeiros doutrinários do liberalismo, ao acentuarem, deliberadamente, essa antinomia.

A Sociedade representava historicamente, e depois racionalmente, com Kant, a ambiência onde o homem fruía de plena liberdade.

O Estado e a soberania implicavam antítese, restringiam a liberdade primitiva.

Com a construção do Estado jurídico, cuidavam os pensadores do direito natural, principalmente os de sua variante racionalista, haver encontrado formulação teórica capaz de salvar, em parte, a liberdade ilimitada de que o homem desfrutava na sociedade pré-estatal, ou dar a essa liberdade função preponderante, fazendo do Estado o acanhado servo do indivíduo.

Com o advento do Estado, que não é de modo algum um *prius*, mas, necessariamente, um *a posteriori* da convivência humana, segundo as teorias contidas na doutrina do direito natural, importava, primeiro que tudo, organizar a liberdade no campo social.

O indivíduo, titular de direitos inatos, exercê-los-ia na Sociedade, que aparece como ordem positiva frente ao Estado, ou seja, frente ao *negativum* dessa liberdade, que, por isso mesmo, surde na teoria jusnaturalista rodeado de limitações, indispensáveis à garantia do círculo em que se projeta, soberana e inviolável, a majestade do indivíduo.

Decorrente dessa posição filosófica, temos o *Estado gendarme* de Kant, o *Estado guarda-noturno*, que Lasalle tanto ridicularizava, demissionário de qualquer responsabilidade na promoção do bem comum. Este só se alcança quando os indivíduos se entregam à livre e plena expansão de suas energias criadoras, fora de qualquer estorvo de natureza estatal.

A Sociedade, por sua vez, na teoria do liberalismo, se reduz à chamada poeira atômica de indivíduos.

A cláusula kantista, do respeito mútuo da liberdade de cada um, converte-se em domínio onde as aptidões individuais se concretizam, à margem de todo esboço de coação estatal.

1. *Verfassungslehre*, p. 13.

O Estado manifesta-se, pois, como criação deliberada e consciente da vontade dos indivíduos que o compõem, consoante as doutrinas do contratualismo social.

Sua existência seria, por conseqüência, teoricamente revogável, se deixasse de ser o aparelho de que se serve o Homem para alcançar, na Sociedade, a realização de seus fins.

Mas, como o Estado é o monopolizador do poder, o detentor da soberania, o depositário da coação incondicionada, torna-se, em determinados momentos, algo semelhante à criatura que, na imagem bíblica, se volta contra o Criador.

Daí o zelo doutrinário da filosofia jusnaturalista em criar uma técnica da liberdade, traduzida em limitação do poder e formulação de meios que possibilitem deter o seu extravasamento na irresponsabilidade do grande devorador, o implacável Leviatã.

2. *O direito natural da burguesia revolucionária investe no poder o "terceiro estado"*

Foi assim — da oposição histórica e secular, na Idade Moderna, entre a liberdade do indivíduo e o absolutismo do monarca —, que nasceu a primeira noção do *Estado de Direito*, mediante um ciclo de evolução teórica e decantação conceitual, que se completa com a filosofia política de Kant.

O Estado é armadura de defesa e proteção da liberdade. Cuida-se, com esse ordenamento abstrato e metafísico, neutro e abstencionista de Kant, de chegar a uma regra definitiva que consagre, na defesa da liberdade e do direito, o papel fundamental do Estado.

Sua essência há de esgotar-se numa missão de inteiro alheamento e ausência de iniciativa social.

Esse primeiro *Estado de Direito*, com seu formalismo supremo, que despira o Estado de substantividade ou conteúdo, sem força criadora, reflete a pugna da liberdade contra o despotismo na área continental européia.

A pugna decide-se no movimento de 1789, quando o direito natural da burguesia revolucionária investe no poder o terceiro estado.

Desde que o evolver político da Idade Moderna tomou, segundo Jellinek, o caráter irremediavelmente antinômico já referido, o direito natural foi a fortaleza de idéias onde procuraram asilo tanto os doutrinários da liberdade como os do absolutismo.

Seria, pois, errôneo reconhecer na teoria jusnaturalista, da Idade Média à Revolução Francesa, ordem de idéias votada exclusivamente à postulação dos direitos do Homem.

A burguesia revolucionária utilizou-a para estreitar os poderes da Coroa e destruir o mundo de privilégios da feudalidade decadente. E desse prélio saiu vitoriosa.

Daí por que a perspectiva histórica daqueles tempos nos mostra com mais evidência o prestígio da ideologia que amparou os direitos naturais do Homem perante o Estado do que aquela outra, que, oriunda de um teólogo como Bossuet ou um filósofo como Hobbes, apregoava o direito natural do Estado, encarnado na opressão da realeza absoluta.

Esta veio a ser, por conseguinte, a cambiante vencida. Enquanto, pois, o Estado e o absolutismo se estearam na doutrina da monarquia divina, foi o direito natural a mais necessária e conservadora das doutrinas, conforme assinalou, com rigorosa exação crítica, o jurista Kelsen, em análise pertinente à evolução conceitual do jusnaturalismo.

3. *Da consolidação do Estado liberal ao começo de sua transformação.*

Em suma, o primeiro Estado jurídico, guardião das liberdades individuais, alcançou sua experimentação histórica na Revolução Francesa. E tanto ele como a sociedade, qual a idearam os teóricos desse mesmo embate, entendendo-a como uma soma de átomos, correspondem, segundo alguns pensadores, entre os quais Schmitt, tão-sòmente à concepção burguesa da ordem política.

A burguesia, classe dominada, a princípio e, em seguida, classe dominante, formulou os princípios filosóficos de sua revolta social.

E, tanto antes como depois, nada mais fez do que generalizá-los doutrinariamente como ideais comuns a todos os componentes do corpo social. Mas, no momento em que se apodera do controle político da sociedade, a burguesia já se não interessa em manter na prática a universalidade daqueles princípios, como apanágio de todos os homens. Só de maneira formal os sustenta, uma vez que no plano de aplicação política eles se conservam, de fato, princípios constitutivos de uma ideologia de classe.

Foi essa a contradição mais profunda na dialética do Estado moderno.

A burguesia acordava o povo, que então despertou para a consciência de suas liberdades políticas. Ali estava um Direito novo, na teoria política, que mantinha princípios cuja validez indiscutível transpunha qualquer idade histórica e se situava fora de quaisquer limitações de pólo, meridiano ou latitude, como se a razão humana

quisesse, mais uma vez, zombar da crítica subjacente no amargo ceticismo de Pascal ao prantear as verdades falazes.

A escola do direito natural da burguesia racionaliza o problema delicadíssimo do poder, simplificando a sociedade, como se fora possível ignorar as forças elementares e obscuras que atuam na infra-estrutura do grupalismo humano.

Fez, pretensiosamente, da doutrina de uma classe a doutrina de todas as classes.

Daí o desespero e a violência das objeções que mais tarde suscitou, notadamente no século XIX, quando os seus esquemas de Estado jurídico puro se evidenciaram inócuos, e de logicismo exageradamente abstrato, em face de realidades sociais imprevistas e amargas, que rompiam os contornos de seu lineamento tradicional.

Era a vida por demais caprichosa, dilatada e rica de expressões para conter-se nos estreitos lindes daquele leito de Procusto ou nas quatro paredes onde a doutrina da razão cuidava poder encarcerá-la.

Começa daí a obra de dinamitação da primeira fase do constitucionalismo burguês. O curso das idéias pede um novo leito. Da liberdade do Homem perante o Estado, a saber, da idade do liberalismo, avança-se para a idéia mais democrática da participação total e indiscriminada desse mesmo Homem na formação da vontade estatal.

Do princípio liberal chega-se ao princípio democrático.

Do governo de uma classe, ao governo de todas as classes.

E essa idéia se agita, sobretudo, com invencível ímpeto, rumo ao sufrágio universal.

A burguesia enunciava e defendia o princípio da representação. Mas representação, a meio caminho, embaraçada por estorvos, privilégios, discriminações.

A França, tão radical em sua maturação constitucional, só alcançou, todavia, realizar de modo completo, embora efêmero, o princípio democrático do sufrágio universal em 1848, com a vitória das armas revolucionárias.

A Revolução Francesa, por seu caráter preciso de revolução da burguesia, levara à consumação de uma ordem social, onde pontificava, nos textos constitucionais, o triunfo total do liberalismo. Do liberalismo, apenas, e não da democracia, nem sequer da democracia política.

Esta, alcançou-a depois, com novos derramamentos de sangue, o constitucionalismo do século XIX.

Mas, de qualquer modo, a representação e a soberania popular deram passos agigantados para a época, os quais significavam, já, rompimento visceral com a ideologia do passado, com a autoridade decaída do *ancien régime*.

O homem pisava firme na estrada da democracia, e os seus combates haviam de prosseguir, como efetivamente prosseguiram, determinando a mudança que houve, com o tempo, no sentido das Cartas Constitucionais, cada vez mais exigentes de conteúdo destinado a fazer valer objetivamente as liberdades concretas e dignificadoras da personalidade humana.

4. *A separação de poderes, dogma do constitucionalismo da primeira fase (Locke e Montesquieu)*

O Estado burguês de Direito da primeira fase estava, por conseguinte, plenamente vitorioso. E os resultados de seu formalismo e de seu êxito se traduzem numa técnica fundamental, que resguarda os direitos da liberdade, compreendida esta, consoante já dissemos, como liberdade da burguesia.

Essa liberdade lhe era indispensável para manter o domínio do poder político, e só por generalização nominal, conforme já vimos, se estendia às demais classes.

Disso não advinha para a burguesia dano algum, senão muita vantagem demagógica, dada a completa ausência de condições materiais que permitissem às massas transpor as restrições do sufrágio e, assim, concorrer ostensivamente, por via democrática, à formação da vontade estatal.

Permitia, ademais, à burguesia falar ilusoriamente em nome de toda a Sociedade, com os direitos que ela proclamara, os quais, em seu conjunto, como já assinalamos, se apresentavam, do ponto de vista teórico, válidos para toda a comunidade humana, embora, na realidade, tivesse bom número deles vigência tão-somente parcial, e em proveito da classe que efetivamente os podia fruir.

Constituiu a divisão de poderes, como veremos, técnica fundamental de proteção dos direitos da liberdade. Ao genial Montesquieu deve-se sua mais acabada formulação, mediante aquela teoria que tanto prestígio granjeou nos áureos tempos do constitucionalismo clássico, e que hoje, sujeita, já, a consideráveis retificações, que lhe atenuaram a rigidez inicial, é fórmula severamente combatida pela moderna e avançada teoria política do constitucionalismo democrático, a qual, todavia, não lhe recusa a importância e o papel histórico que desempenhou.

Com a divisão de poderes vislumbraram os teóricos da primeira idade do constitucionalismo a solução final do problema de limitação da soberania.

A filosofia política do liberalismo, preconizada por Locke, Montesquieu e Kant, cuidava que, decompondo a soberania na pluralidade dos poderes, salvaria a liberdade.

Fazia-se mister contrapor à onipotência do rei um sistema infalível de garantias.

Essa doutrina é, como se vê, o termômetro das tendências antiabsolutistas.[2] Segundo Gierke, o constitucionalismo trouxe inicialmente consigo, durante os combates a favor dos direitos do povo, o enfraquecimento e a desintegração da doutrina da soberania.[3]

A teoria tripartida dos poderes, "como princípio de organização do Estado constitucional", é uma contribuição de Locke e Montesquieu.[4] Este se apóia naquele e, equivocadamente, no que supõe ser a realidade constitucional inglesa: um Estado onde os três poderes (Executivo, Legislativo e Judiciário) estariam modelarmente separados e mutuamente contidos, de acordo com a idéia de que "o poder detém o poder" ("le pouvoir arrête le pouvoir").[5]

A divisão de poderes, por ser, na essência, técnica acauteladora dos direitos do indivíduo perante o organismo estatal, não implica-

2. Todo o liberalismo individualista inspira-se no princípio cardeal de erigir obstáculos à tendência monopolizadora do poder, tendência que caracterizaria a ação estatal. Daí, segundo Leibholz, "a necessidade da criação de uma série de freios destinados a garantir a liberdade e a propriedade individuais contra ingerências injustificáveis." (Gerhard Leibholz, "La nature et les formes de la démocratie", *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique* n. 3-4/137).

3. *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, p. 186.

4. Gustav Seidler, *Grundzüge des allgemeinen Staatsrechtes*, p. 134.

5. Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, em *Oeuvres Complète*, p. 395. No respeitante à divisão de poderes e ao velho liberalismo, cabe ressaltar aqui, mais uma vez, a compreensiva análise feita por Leibholz: "O espírito do sistema da separação de poderes consiste em introduzir uma série complicada de contrapesos mecânicos, cujo fim é garantir, por um equilíbrio político, a liberdade individual. Não foi outra senão esta a razão por que se manifestou tão ativo o liberalismo no seio da monarquia constitucional. A circunstância de certo número de instituições representativas participarem, mediante mútuo controle, na formação da vontade estatal criava, na prática, garantia eficaz contra ingerências arbitrárias no campo da liberdade individual" ("L'esprit du système de la séparation des pouvoirs consiste à introduire une série compliquée de contrepoids mécaniques dont le but est de garantir par un équilibre politique la liberté individuelle. C'est pour cette raison que le libéralisme s'est avéré aussi actif dans le cadre de la monarchie constitutionnelle. Le fait qu'une quantité d'institutions représentatives se contrôlant mutuellement participaient à la formation de la volonté étarique, créait dans la pratique une garantie efficace contre les ingérences arbitraires dans le domaine de la liberté individuelle" — ob. cit., p. 137).

va necessariamente determinada forma de governo, e tanto podia compadecer-se com o Estado democrático como, também, com a monarquia constitucional.

Era, em suma, técnica do liberalismo.

Locke, muito menos radical que Montesquieu, engendrou essa divisão apenas como "princípio de limitação do poder entre o monarca e a representação popular".[6]

A despeito das raias que lhe foram doutrinariamente traçadas por Locke, o poder dos reis não sai, em sua filosofia política, tão diminuído como seria de supor à primeira vista, tratando-se do primeiro teórico do liberalismo.

Com efeito, além do poder executivo, cabe aos reis da nova monarquia antiabsolutista, implícita na obra do filósofo, enfeixar outros poderes de suma importância social.

E, entre eles, não é dos menores o chamado poder federativo, cuja denominação o próprio autor admite que não seja lá das mais adequadas.

No entanto, como ele mesmo confessa, pouco importa o nome, se a idéia for bem compreendida.

E que compreende Locke por poder federativo? Inquestionavelmente, aquele poder pertinente às questões de ordem externa, de guerra e paz, tratados e aliança, que se levantam entre diferentes comunidades.

Esse poder Locke recomenda terminantemente que fique em mãos do titular do poder executivo. Do contrário, ocorreria *desordem e dano*.

A racionalização do poder, empreendida por Locke, tropeça, aqui, com outras dificuldades, no seu vigoroso empenho de abater a teoria do absolutismo, que tanto se fortalecera com o incomensurável êxito logrado por alguns dos grandes pensadores políticos da Idade Moderna, cuja doutrina não se pode nunca separar, sem grave perda para a sua inteligência, daquele penosíssimo esforço mental que a legitimação do novo poder estatal custou aos seus teóricos: a Bodin, a soberania; a Maquiavel, a laicização contra as ingerências papais; a Hobbes, a unificação pelo absolutismo no indivíduo ou no grupo.

Em todos, sempre uma reação ordenada e calculada contra os ordenamentos medievais e sua pluralidade de poderes concorrentes. Consolidado o moderno Estado nacional, interna e externamente, tanto de fato como na doutrina, o poder absoluto dos reis perdeu sua razão histórica.

6. Gustav Seidler, ob. cit., p. 139.

Novo momento dialético adveio, por conseqüência, com a contradição estabelecida entre o poder desnecessariamente absoluto do monarca e os encargos pesadíssimos do povo oprimido.

Em nome deste, e apenas nominalmente, reagiu a nobreza da Inglaterra nas revoluções do século XVII. E sua revolta gerou um filósofo. E esse filósofo é aquele de que ora nos ocupamos.

Mas John Locke, como dissemos, não emerge inteiramente triunfante em sua obra de cerceamento do poder estatal.

Onde ele mais convence, onde seus argumentos ostentam mais força de persuasão, raramente igualada por outro pensador, é tão-somente na teoria dos direitos e liberdades individuais como direitos oponíveis à sociedade política.

O célebre livro de Locke, *Tratado sobre o Governo Civil*, ficou longe de alcançar os efeitos do *Espírito das Leis* em matéria de contenção do poder.

Em Locke, o poder se limita pelo consentimento, pelo direito natural, pela virtude dos governantes, de maneira mais ou menos utópica. Em Montesquieu, sobretudo pela técnica de sua organização, de forma menos abstrata.

O publicista inglês ainda não se capacitara daquele princípio sábio da experiência universal, referido por Montesquieu, segundo o qual todo poder tende a corromper-se e todos os que o possuem tendem a ser levados, mais cedo ou mais tarde, a abusar de seu emprego.

Da doutrina de Locke emerge um otimismo que ele não dissimula, despreocupação que quase ignora a natureza profundamente negativa do poder.

Em Montesquieu o pessimismo dá o acento à doutrina contra o Estado, na consideração do próprio ordenamento estatal. Em Locke, era como se bastasse afirmar que o Homem tinha direitos para que a Humanidade de imediato os consagrasse, persuadida da superioridade do seu sistema de idéias e de governo como o mais conforme com a Natureza e a razão dos homens.

São essas considerações preliminares indispensáveis para assinalar lucidamente a largueza e a ingenuidade com que Locke, liberal tão convicto, se concilia ainda com esse tipo de realeza, já constitucionalizada à maneira moderna, ou seja, dotada de poderes limitados, mas nem por isso de todo enfraquecida, que viesse a faltar na prática, precisamente por ausência de poderes, à sua missão política e social.

Esse poder estatal, assim amesquinhado e invalidado, quis o liberalismo mais tarde perfilhá-lo, ao completar-se o ciclo lógico de sua primeira evolução, da qual foram últimos expoentes Montesquieu e Kant.

Além do executivo e do federativo, a embrionária e algo hesitante separação de poderes postulada por Locke conferia ao monarca uma terceira esfera de poder — a prerrogativa, a que o pensador dedica o Capítulo XIV do seu *Treatise of Civil Government*.

Locke legitima a prerrogativa em nome do bem comum. Diz que "muitas coisas há para as quais a lei não provê meios e que necessariamente devem ficar a cargo daquele que detém em suas mãos o poder executivo, para serem por ele ordenadas, na medida em que a conveniência e o bem público o determinarem" ("Many things there are which the law can by no means provide for, and those must necessarily be left to the discretion of him that has the executive power in his hands to be ordered by him as the public good and advantage shall require").[7]

O interesse público representa, assim, a medida da prerrogativa, segundo Locke. Numa sociedade mais simples, as leis são menos numerosas e a ação dos príncipes ou governantes, para preencher os espaços omissos nas prescrições legais, necessariamente mais extensa e vigorosa. Mas essa ação não se confunde nunca com o arbítrio, peculiar ao absolutismo. Onde a vontade do príncipe importa uma transgressão ao bem público, perde ela a sua legitimação e seus atos já não se enquadram nessa esfera de poder que Locke denomina a prerrogativa.

São atos de absolutismo. E o povo, que conferira ao seu rei aquela faculdade de atuar desembaraçadamente na ausência da lei — e até mesmo contra a lei![8] —, tendo em vista medidas pertinentes ao bem público, retoma o poder, de que nunca se desfez em caráter definitivo, e passa a limitar a prerrogativa real, uma vez que o príncipe, por seus atos, se apartou do interesse geral.

Essa capacidade de limitação da prerrogativa é decisiva na compreensão do sistema lockiano da distribuição de poderes.

A prerrogativa compõe-se, por conseguinte, de todos os poderes remanescentes ou eventuais que o príncipe possa exercer — e

7. *Treatise of Civil Government and a Letter Concerning Toleration*, p. 108.

8. Até mesmo contra a lei, sim, o que, na aparência, é sumamente estranho, se não absurdo, mas que Locke exprime sem hesitação, ao resumir, num dos lugares mais claros, o seu conceito de prerrogativa. Disse Locke: "A prerrogativa nada mais é que a permissão do povo aos seus governantes, no silêncio da lei, para estes, em nome do bem público, fazerem várias coisas de sua livre alçada e também algumas

pouco importa que sejam eles grandes ou pequenos, na dependência, naturalmente, de lacunas vinculadas ao volume da legislação existente, maior ou menor conforme a complexidade do grupo social —, desde que os empregue em consonância com o interesse público. Pois a prerrogativa, para Locke, "nada mais é que o poder de fazer o bem público, na ausência da lei" ("for prerogative is nothing but the power of doing public good without a rule").

A prerrogativa lockiana seria, a nosso ver, em suas conseqüências mais favoráveis à monarquia, quando muito, *o absolutismo do bom rei*, o que é uma concessão das mais largas e vantajosas ao exercício do poder real, um degrau intermediário na evolução para o liberalismo antes que este chegue a Montesquieu, a legitimação, em nome do bem público, de ampla e indeterminada esfera de competência ao príncipe recém-saído do absolutismo.

Já, a doutrina de Montesquieu, inspirada por um sentimento radical de reação ao absolutismo, não podia condescender com as formas mitigadas de limitação do poder, como, por exemplo, a monarquia constitucional dos Estados europeus no período imediatamente posterior às guerras napoleônicas, os quais adotaram um constitucionalismo bastante tímido e moderado, em que prevaleciam ainda princípios de autoridade, tradição e passado.

Cartas reacionárias, como a da Restauração francesa de 1814, mal podiam encobrir o constrangimento com que o absolutismo cedia lugar às novas idéias e a avareza com que o Estado contra-revolucionário acatava os direitos da liberdade conquistados pela burguesia ascendente.

Montesquieu foi, incontestavelmente, um clássico do liberalismo burguês. O que há de mais alto na sua doutrina da separação dos poderes, segundo o consenso dos melhores tratadistas, é que nele a divisão não tem apenas caráter teórico, como em Locke, mas corresponde a uma distribuição efetiva e prática do poder entre titulares que se não confundem.[9]

vezes contra a disposição literal de lei" ("prerogative can be nothing but the people's pemitting their rulers to do several things of their own free choice where the law was silent, and sometimes, too, against, the direct letter of the law, for the public good" — ob. cit., p. 111).

9. É o que assinalam, por exemplo, Bluntschli e Karl Larenz (este, em "Staatsphilosophie", obra em colaboração com Gunther Holstein, no *Handbuch der Philosophie*, Munique e Berlim, s/d, p. 79). Escreve Bluntschli, a este respeito: "Mais importante ainda foi o princípio da desejável separação desses três poderes nas pessoas ou órgãos a que haviam sido cometidos, e que foi ele o primeiro em proclamar com energia e defendê-lo em nome da liberdade política". ("Wichtiger noch war das Prinzip der wuenschbaren Trennung dieser drei Gewalten in den Personen oder

5. O *Estado liberal-democrático, fruto de uma contradição doutrinária*

A circunstância de algumas monarquias se compadecerem com determinadas formas de cerceamento do poder e tomarem a designação histórica de monarquias constitucionais – que corresponde à abdicação de seu caráter absolutista e a uma ponderável concessão do despotismo ao poder emergente da burguesia, como classe social, vanguardeira da soberania, que, segundo Schmitt, apenas nominalmente recai sobre o povo – traz ampla evidência daquilo que já acentuamos, ou seja, de que a idéia essencial do liberalismo não é a presença do elemento popular na formação da vontade estatal, nem tampouco a teoria igualitária de que todos têm direito igual a essa participação ou que a liberdade é formalmente esse direito.

A liberdade que promana da teoria de Montesquieu é uma negação da soberania estatal, por mais disfarçada que seja sua indumentária no pensamento dos filósofos liberais.

A igualdade procede das vertentes do contratualismo de Rousseau, de seu afamado pacto social, em que o atormentado filósofo de Genebra, vendo o Homem de sua época acorrentado à torpe servidão do absolutismo, rodeado de ferros por toda a parte, sonha com a idade de ouro que antecedeu a coação estatal.[10]

A igualdade, qual ele a conceituou, não contradiz o princípio da soberania, como acontece na fórmula de Montesquieu. É, ao contrário, uma doutrina apologética do poder.

Koerperschaften, denen sie anvertraut werden, das er zuerst mit Energie verkuendete und dessen Erfuellung er im Namen der politischen Freiheit forderte", *Geschichte der neueren Staatswissenschaft, Algemeines Staatsrecht und Politik*, p. 307).

10. Com efeito, o Capítulo Primeiro do *Contrato Social* começa com a célebre indagação: "O Homem nasceu livre e por toda parte se acha aguilhoado. Julga-se o senhor dos demais e não é menos escravo que os demais. Como se deu essa mudança? Eu o ignoro. Que é que pode torná-la legítima? Creio poder resolver essa questão": ("L'Homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, que ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. Comment ce changement s'est-il fait? Je l'ignore. Qu'estce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question"). E, mais adiante: "Encontrar uma forma de associação que proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada membro, e pela qual cada um, unindo-se a todos, não obedeça senão a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes. Tal o problema fundamental a que o contrato social dá solução" ("Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui même et reste aussi libre qu'auparavant. Tel est le probléme fondamental dont le contrat social donne la soution" – Jean Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, em *Oeuvres Immortelles*, pp. 173 e 191, respectivamente).

Rosseau não o teme, e, na filosofia política que precede o moderno constitucionalismo, é dos primeiros que resolutamente forcejam por acometer de frente o poder da soberania sem o preconceito de ver no poder a antítese necessária do direito.

E o faz com pleno êxito e brilho. Mas a teoria constitucional da Revolução recolhe tanto as idéias de Rousseau como as de Montesquieu. E, por isso mesmo, o que recolhe é uma contradição. Com efeito, o filósofo do contrato social não teve a preocupação de conter a soberania mediante a dissociação do poder decompondo-o em esferas distintas e independentes.

Transfere-o, intacto, do rei ao povo. Essa transferência não foi percebida por todos os intérpretes da doutrina política, alguns dos quais, com demasiada superficialidade, viram nesse deslocamento da autoridade mera translação do absolutismo do rei para o povo, conservando-se, assim, aberta a porta que conduzia aos regimes despóticos.

No entanto, a *volonté générale* do filósofo romântico e moralista, segundo a ponderada crítica de Del Vecchio, encerra precisamente a singularidade de revestir o poder de caráter jurídico, fundado no consentimento, dando-se graças ao contrato a transmutação dos direitos naturais em direitos civis.[11]

Na sociedade estatal, a liberdade primitiva, para ser parcialmente recuperada, fez-se liberdade jurídica. A organização política restitui aos indivíduos, através da lei e da participação na elaboração da vontade estatal, os direitos que estes lhe haviam cometido, limitando a própria liberdade, ao estatuírem as bases do contrato social. Se não, vejamos o que a este respeito nos diz Del Vecchio, interpretando, com exemplar correção, a controvertida doutrina de Rousseau: "Segundo Rousseau, urge conceber da seguinte maneira o contrato social: Faz-se mister que os indivíduos confiram momentaneamente os seus direitos ao Estado, o qual, em seguida, os restitui a todos, mudando-lhes os nomes; já não se chamam direitos naturais e sim direitos civis. De tal modo que o ato, cumprindo-se igualmente para todos, ninguém sai privilegiado, e a igualdade fica desse modo preservada. Ademais, cada qual conserva sua liberdade, porquanto o indivíduo se torna súdito *unicamente em relação ao Estado*, que é a *síntese das liberdades individuais*. Por essa espécie de novação, ou de transformação dos direitos naturais em direitos civis, têm os cidadãos, assegurados pelo Estado, os direitos que pos-

11. Marcel Djuvira, "La pensée de Giorgio Del Vecchio", *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique*, 1937, p. 216, e Paulo Bonavides, *Dos Fins do Estado (Síntese das Principais Doutrinas Teleológicas)*, pp. 42-43.

suíam já por natureza" (diz Rousseau: "il faut concevoir le contrat social de la manière suivante: il est nécessaire que les individus confèrent pour un instant leurs droits à l'État, lequel les redonne ensuit à tous, en changeant leur noms; ce ne seront plus des droits *naturels*, mais des droits civils. De cette façon, l'acte étant également accompli partous, personne ne sera privilégié; l'égalité est donc assuré. En outre, chacun conserve sa liberté, parce que l'individu se rend sujet *uniquement par rapport à l'État* que est la *synthèse des libertés individuelles*. Par cette espèce de novation, ou de transformation des droits naturels en droits civils, les citoyens se sont assurés par l'État les droits qu'ils possédaint déja par nature").[12]

A contradição entre Rousseau e Montesquieu – contradição em que se esteia a doutrina liberal-democrática do primeiro estado jurídico – assenta no fato de Rousseau haver erigido como dogma a doutrina absoluta da soberania popular, com as características essenciais de inalienabilidade, imprescritibilidade e indivisibilidade, que se coaduna tão bem com o pensamento monista do poder, mas que colide com o pluralismo de Montesquieu e Constant, os quais abraçavam a tese de que os poderes deveriam ser divididos.

A ideologia revolucionária da burguesia soube, porém, encobrir o aspecto contraditório dos dois princípios e, mediante sua vinculação, construiu a engenhosa teoria do Estado liberal-democrático.

Esse seria acometido, depois, já pela reação conservadora da monarquia, através de impiedosa crítica doutrinária do historicismo, já pela insatisfação social do *quarto estado*, que percebia com nitidez o rumo divergente, contraditório e espoliativo em que evolviam os dois princípios, o democrático e o liberal; quando de sua aplicação concreta às realidades sociais e políticas.

Liberalismo e democracia nem sempre coincidiram e se conciliaram em sua verdade conceitual, como nos demonstram as sábias reflexões de Leibholz.[13]

Segundo esse tratadista do direito público alemão, o encontro histórico do liberalismo com a democracia, como aconteceu na elaboração dos princípios da Revolução Francesa, norteada pelo pensamento de Rousseau, Voltaire e Montesquieu, "tem caráter contingente e não necessário ou inelutável".

Criticando os autores que admitem a democracia associada ao liberalismo, defende Leibholz a tese de que esses dois termos po-

12. *Philosophie du Droit*, pp. 106-107.
13. Ob. cit., p. 136.

dem ter significação e conteúdo opostos e que a *síntese tradicional* deve acolher-se com rara reserva, por traduzir apenas comunhão histórica de interesses nos combates travados contra o *inimigo comum*, a saber, o Estado monárquico autoritário.

Daí o caráter liberal da democracia moderna como decorrência da tenaz oposição que boa parte da filosofia política dos séculos XVII e XVIII moveu contra o absolutismo.

Isso não exclui, todavia, segundo o professor de Goettingen, a verdade de que "no curso da história a democracia não se tenha aliado a elementos antiliberais, do mesmo passo que o próprio liberalismo aparece consorciado com a monarquia, sob a forma de monarquia constitucional".[14]

Afirma, ainda, o ínclito publicista:

"A possibilidade de dissociar a democracia do liberalismo se cinge, em última análise, à distinção dos valores fundamentais sobre os quais se baseiam. O valor essencial que inspira o liberalismo não se volta para a comunidade, mas para a liberdade criadora do indivíduo dotado de razão. Partindo desse ponto de vista, havia o liberalismo desenvolvido um sistema metafísico completo, fundado na fé de que uma solução racional total podia resultar do livre concurso das opiniões individuais em todos os domínios da vida (...)

"A importância que tem o indivíduo para o conteúdo do liberalismo clássico manifesta-se, com particular relevo, no fato de que, originariamente, o valor da personalidade era concebido como ilimitado e anterior ao Estado. É sob esse aspecto que se introduz a doutrina liberal nas primeiras Constituições escritas, as Cartas americanas e francesas, cujas teses adquiriam, para a democracia liberal, o valor de uma profissão de fé religiosa e mística. Nos Estados Unidos, essa mentalidade fundada na crença da personalidade soberana e ilimitada do indivíduo, precedendo o Estado, se manteve até o fim do século XIX, graças à atitude conservadora da Suprema Corte" ("La possibilité d'une dissociation de la démocratie et du libéralisme se ramène, en dernière analyse à la difference des valeurs fondamentales sur lesquelles ils se fondent. La valeur essentielle que inspire le libéralisme n'est pas orientée vers la communauté mais vers la liberté créatrice de l'individu doué de raison. De ce point de vue, le libéralisme avait développé un système métaphysique complet, fondé sur la foi qu'une solution rationnelle totale pouvait résulter de la libre concurrence des opi-

14. Gerhard Leibholz, ob. cit., p. 136.

nions individuelles dans tous les domaines de la vie (...) L'importance de l'individu pour le contenu du libéralisme classique apparaît avec un relief particulier dans le fait qu'à l'origine, la valeur de la personnalité était conçue comme illimitée et précédant l'État. C'est sous cet aspect que la doctrine libérale s'est introduite dans les premières Constitutions écrites, les Chartes américaines et françaises, dont les thèses acquéraient, pour la démocratie libérale, la valeur d'une profession de foi religieuse et mystique. Aux États-Unis, cet esprit fondé sur la croyance à la personnalité souveraine et impossible à limiter, de l'individu précédant l'État, s'est maintenu, jusqu'à la fin du XIXe siècle, grâce à l'attitude conservatrice de la Cour Suprême").[15]

Professa a mesma opinião Luis Legaz y Lacambra, em seu estudo *Derecho y Libertad*, quando lembra que liberalismo e democracia são idéias distintas, "embora tenham andado juntas e apareçam ambas como produtos do espírito moderno e consubstanciais com a realidade do Estado oriundo da Revolução".[16]

Acrescenta esse tratadista que foi Ortega y Gasset o primeiro a enxergar claro no meio do denso nevoeiro que envolvia aqueles dois princípios políticos, quando afirmou que o liberalismo era uma idéia aristocrática que nada tinha que ver com a democracia.

E, mais adiante: "A relação dialética — atração e repulsão — de liberalismo e democracia, ou, se se prefere, a tensão entre os valores de liberdade e igualdade, constitui a essência do drama político de nossos dias".[17]

O erro de Lacambra, ao fazer o panegírico de Tocqueville, o *aristocrata liberal*, que ele compara a Carl Schmitt, o célebre teórico do nacional-socialismo, *vencido* mas não *convencido*, consiste em supor que na Revolução Francesa triunfou o princípio democrático. Em teoria, é possível. Na realidade, porém, a vitória foi apenas parcial, ficando no meio do caminho a concretização da doutrina democrática.

Exprime a Revolução Francesa o triunfo de uma classe e de uma nova ordem social. A ordem política, no entanto, saía daquele embate envolta no caos e na contradição das doutrinas que derrubaram o *ancien régime*.

Antes da Revolução tudo se explicava pelo binômio absolutismo-feudalidade, fruto de contradição já superada. Depois da Revolução, advém outro binômio, com a se e versão doutrinária: democracia-burguesia ou democracia-libe mo.

15. Gerhard Leibholz, ob. cit., pp. 136-137.
16. Ob. cit., pp. 87-88.
17. Ob. cit., pp. 87-89.

Antes, o político (o poder do rei) tinha ascendência sobre o econômico (o feudo). Depois, dá-se o inverso: é o econômico (a burguesia, o industrialismo) que inicialmente controla e dirige o político (a democracia), gerando uma das mais furiosas contradições do século XIX: a liberal-democracia.

Dissemos *inicialmente* porque, depois, o equilíbrio se rompe com a pugna ideológica, que reprimiu e desacreditou o antigo princípio liberal, fazendo que a idéia democrática (igualdade) viesse a preponderar, de modo já inequívoco, como acontece em nossos dias, com a chamada democracia de massas, democracia igualitária, ou, para empregarmos a justa expressão de Burdeau, *democracia governante*, que se distingue da *democracia governada*, do liberalismo.

6. *Vierkandt e o pensamento político alemão*

Quando a Alemanha ainda jazia em ruínas, esmagada militarmente após doze anos de nacional-socialismo, de privação da liberdade, vários professores e filósofos se reuniram em Berlim, no ano de 1947, para festejar o octogésimo aniversário da existência de Alfred Vierkandt, dos mais conspícuos sociólogos que o gênio alemão deu ao mundo. Não apenas insigne na Sociologia, senão também na Etnografia, onde suas obras abriram, aos estudos e à pesquisa científica, rumos inteiramente novos.

Filósofo da cultura, um livro o imortalizou: *Die Stetigkeit im Kulturwandel* (1908), ou seja, *A Continuidade na Mudança da Cultura*. Sua visão interpretativa, segundo Eisermann, pretendeu corrigir a Gabriel Tarde, quando este ensinava que o novo só se introduz na História em função do gênio, isto é, desses raríssimos e privilegiados focos de inteligência humana que iluminam, às vezes, de súbito, com o clarão de suas idéias originais, a pobre Humanidade, de entendimento raso e curto.

Não se faz a civilização com os gênios, como queria o psicologismo social de Tarde, mas, segundo Vierkandt, com a tradição que se transmite, com alguma coisa que supõe já esforço, trabalho, ação antecedente, a que se vai ligar.[18]

18. Um dos melhores e mais recentes estudos acerca desse fascinante tema sociológico é o de autoria do Prof. Alfred Weber, notadamente quando se ocupa de anonimato, genialidade e coletividade. Faz curiosa indagação referente às grandes criações do gênio anônimo, percebidas no *coletivo*, desde as epopéias gregas às monumentais pirâmides egípcias (*Einfuehrung in die Soziologie*, pp. 78-79).

Influências várias atuaram decisivamente na formação cultural de Vierkandt, quais sejam as do antropólogo Friedrich Ratzel, do psicólogo Wilhelm Wundt, dos sociólogos Ferdinand Toennies e Georg Simmel, do filósofo Felix Krueger e do economista Karl Marx.

Rejeita Vierkandt o conservadorismo, o liberalismo e a social-democracia. Como Sombart, gravitam suas idéias políticas na órbita do nacionalismo estatal. Debaixo desse aspecto, foi ele um dos teóricos clássicos da Reação alemã, só comparável, no campo da filosofia política, a Ortega y Gasset, Pareto, Gentile e Sorel, pensadores latinos cujas obras se popularizaram consideravelmente nos círculos direitistas da Alemanha.

Não o molestou o nacional-socialismo, embora se diga que o eminente sociólogo, ao tomar Hitler o poder, a primeira coisa que fez foi afastar-se da Universidade de Berlim, cuja cátedra honrava como psicólogo social, etnógrafo e sociólogo.

Deu, assim, o insigne renovador de vários ramos da ciência social, por finda sua nobre missão no magistério universitário, depois de prestar relevante contributo intelectual à cultura de sua pátria.

Algumas idéias fundamentais de sua teoria de Estado são de cunho inteiramente marxista. É sempre em Marx que ele vai buscar, por exemplo, a doutrina estatal da luta de classes, com que ilustra toda sua Sociologia Política.

Explica-nos Vierkandt que a sociedade de classes provém da diversidade existente quanto à distribuição do poder e dos bens.

Em sua afamada monografia *Staat und Gesellschaft in der Gegenwart (Estado e Sociedade na Época Atual)*, aclarando o teor dos antagonismos de classe, que compõem tanto a dinâmica do Estado como da Sociedade, escreve o sociólogo trecho que se nos afigura da lavra de Marx e Engels, tal a consemelhança de pensamento. Ei-lo, qual se segue: "As necessidades e interesses de uma classe, nomeadamente da classe privilegiada, determinam em larga escala as concepções de toda a sociedade acerca dos direitos e deveres, a moral e a baixeza, e até mesmo, a contragosto das demais classes, o predomínio de umas sobre as outras, através de meios espirituais e influências psíquicas".[19]

Quanto à constituição do Estado, despreza Vierkandt o usual conceito liberal do século XIX, da constituição *criada*, reduzida a um corpo de leis escritas, como garantia, como pacto político entre governantes e governados, qual exigiam, na Europa, os povos da

19. Ob. cit., p. 58.

revolução democrático-burguesa, para acastelar-se contra as invasões absolutistas dos reis na sagrada esfera de seus direitos e liberdades.

Apega-se Vierkandt à constituição em seu sentido genérico, como a arte por que se distribui o poder no seio da ordem estatal.

No Estado democrático é uniforme essa divisão e dá margem àquela técnica sábia da divisão tripartida dos poderes, à cuja base se levantou o edifício da moderna democracia de inspiração liberal, firmada na filosofia política dos doutrinadores individualistas da burguesia ocidental, quais sejam: Locke, na Inglaterra; Montesquieu, em França; e Kant, na Alemanha. No Estado autoritário de então já não ocorre a distribuição do poder segundo aquela regra, mas conforme critério largamente desigual, concentrando-se a autoridade nas mãos do príncipe absoluto ou da classe preponderante.

7. *Crítica ao liberalismo e advento do Estado social*

Chegamos, por fim, ao problema da liberdade, que é o que mais nos impende examinar na doutrina sociológica de Vierkandt.

É esta, sem dúvida, a parte sumamente importante das reflexões de sua obra *Estado e Sociedade na Época Atual*. Importante porque nos dá, a nosso ver, a consideração precisa do tema da liberdade segundo a média de opinião das modernas correntes sociológicas alemãs.

No capítulo consagrado à crítica dos partidos políticos da atualidade (*die politischen Parteien der Gegenwart*), faz Vierkandt a clara e concisa análise do conceito de liberdade, segundo o entendem conservadores, liberais e sociais-democratas.[20]

No conceito formulado por Locke, com a adesão de Herbert Spencer, no século XIX, a liberdade é alguma coisa estranha à moderna índole alemã, autoritária por excelência, e isto frisa Vierkandt admiravelmente.

A liberdade que Vierkandt acomete no liberalismo é a que reinou na doutrina anglo-francesa de cunho individualista. Nota-se,

20. É de notar que a social-democracia alemã, anterior à Constituição de Weimar, formava a vanguarda política do proletariado alemão, organizado em moldes partidários, e aderia completamente ao pensamento de Marx, até que a influência deste, ainda no período que antecedeu a I Grande Guerra Mundial, foi sendo, gradativamente, modificada ou adulterada com o desvio reformista de Lasalle, Bernstein, Bebel e Kautsky. Esse reformismo começa a existir na Alemanha, historicamente, desde que Bismarck nacionalizou o liberalismo e o fez conservador, o que serviu de ponto de partida para o cisma ideológico do reformismo e a subsequente desintegração da doutrina marxista no socialismo alemão.

porém, naquelas páginas, que buscam instantemente a demolição crítica do liberalismo, certa ausência de investigação retrospectiva – por não dizermos histórica? – das formas conceituais da liberdade na filosofia alemã.

Representa Vierkandt a projeção atual do hegelianismo aplicado à Sociologia Política. O exame da filosofia alemã nos conduz, porém, a algumas reflexões acerca das eventuais afinidades do pensamento alemão com o conceito individualista de liberdade.

Essas afinidades só se nos oferecem, porém, numa doutrina que efetivamente exprime parentesco muito próximo com a velha noção ocidental de liberdade – a saber, a doutrina de Kant.

Mas Kant, em matéria de organização política e social, não é um filósofo alemão. Alemães são, a esse respeito, Wolff e Hegel.

Wolff, com a teoria do Estado policial, foi o único jurisconsulto do direito natural que situou o problema da liberdade em termos rigorosamente acessíveis à índole germânica dos últimos tempos. Porque ele exprimia a onipotência estatal como caminho para a felicitação humana, sob a égide do Estado paternalista, ao qual incumbia efetivar aquela célebre máxima de "tudo para o povo, nada, porém, pelo povo".

Esse eudemonismo wolffiano é a nota segura de antecipação, em moldes ainda individualistas, da imensa transição para o social, alcançada inteiramente na filosofia política de Hegel.

Entre Wolff e Hegel, surpreende-nos a doutrina germânica da liberdade com essa vigorosa exceção que foi Kant.

Nenhum filósofo menos original na Alemanha, menos alemão na essência de suas idéias, que o imortal Aristóteles de Koenigsberg, ao versar o tema da liberdade.

Mas não lhe faríamos inteira justiça se omitíssemos que foi ele, tocante à liberdade, em torno da qual gira essencialmente sua teoria do Direito, o mais ocidental, o mais francês, o mais individualista de todos os teóricos ilustres do liberalismo burguês, irmão, portanto, de Locke, Montesquieu e Rousseau, na medida em que convergiram as idéias destes, após o milagre da Revolução Francesa, para firmar aquele conceito de liberdade humana, que a célebre Declaração francesa dos Direitos do Homem herdou às Constituições modernas.

Já a filosofia hegeliana encerra as nascentes de todo o pensamento moderno que sacrificou nas formas políticas do totalitarismo as velhas conclusões do liberalismo, as quais se voltavam para uma liberdade que tanto os teóricos extremistas da direita como da esquerda cuidam de todo inadequada, se não responsável pela tragédia social da época contemporânea.

Aquela liberdade conduzia, com efeito, a graves e irreprimíveis situações de arbítrio.

Expunha, no domínio econômico, os fracos à sanha dos poderosos. O triste capítulo da primeira fase da Revolução Industrial, de que foi palco o Ocidente, evidencia, com a liberdade do contrato, a desumana espoliação do trabalho, o doloroso emprego de métodos brutais de exploração econômica, a que nem a servidão medieval se poderia, com justiça, equiparar.

Em face das doutrinas que na prática levavam, como levaram, em nosso século, ao inteiro esmagamento da liberdade formal, com a atroz supressão da personalidade, viram-se a Sociologia e a Filosofia do liberalismo burguês compelidas a uma correção conceitual imediata da liberdade, um compromisso ideológico, um meio-termo doutrinário, que é este que vai sendo paulatinamente enxertado no corpo das Constituições democráticas.

Nestas, ao cabo de cada uma das catástrofes que ensangüentaram o mundo no presente século, testemunhamos o esforço de fazer surdir a liberdade humana resguardada em direitos e garantias.

Direitos que se dirigem para o teor material da mesma liberdade, enriquecida, aí, com as conquistas operadas na esfera social e econômica, e garantias que se orientam no sentido de preservar o velho conceito formal de liberdade.

Como se distribuem, porém, as posições doutrinárias entre os modernos sociólogos e jurisconsultos da liberdade? Qual a técnica do liberalismo? Como foi possível passar do Estado liberal ao Estado social? É o Estado social um processo de decadência ou de renovação?

No desenvolvimento ulterior deste e dos demais capítulos forcejaremos por dar resposta satisfatória a esses quesitos fundamentais. Voltemos, por enquanto, a Vierkandt.

Pertence ele, embora não o confesse declaradamente, ao campo hegeliano. É o que se deduz de suas idéias. Mas ao campo da direita, como um estranho nacionalista, muito lido em Marx, e que não desdenha desse mestre da economia política algumas idéias básicas de organização da sociedade.

O único merecimento que vislumbra Vierkandt no liberalismo é o incontrastável fato de haver reconhecido na liberdade o problema essencial da ordem política, tomando posição ao redor do valor da personalidade.

Publicistas brasileiros, como o Sr. J. P. Galvão de Souza, cuja orientação doutrinária coincide em parte com a de Vierkandt, não pensam de outra maneira ao proclamarem a importância suprema do tema vertente na consideração dos problemas políticos que afligem a atualidade social do mundo.[21]

Aparece, então, a liberdade em primeiro plano. Discuti-la, conceituá-la, defini-la, aplicá-la — eis o desespero dos constitucionalistas, dos filósofos políticos, dos sociólogos, de todos os teóricos do direito público.

Pinto Ferreira, no magistral ensaio sobre Laski,[22] é o anseio da esquerda, tanto quanto Galvão o é da direita, em nosso país, forcejando por determinar o conteúdo da liberdade, estudando-a ora à luz do princípio da autoridade e da representação, ora em face dos sentimentos e aspirações que animam as grandes massas a uma luta consciente, surda e poderosa contra as injustiças sociais e econômicas do mundo capitalista.

Se lograssemos, sem cair no exagero da generalização, fazer amplo e categórico asserto, diríamos que a crise do Ocidente é, principalmente, a crise da liberdade na sua conceituação clássica, oriunda do liberalismo, e caduca, perante os novos rumos que tomou a evolução social.

No liberalismo, o valor da liberdade, segundo Vierkandt, cinge-se à exaltação do indivíduo e de sua personalidade, com a preconizada ausência e desprezo da coação estatal.

Quanto menos palpável a presença do Estado nos atos da vida humana, mais larga e generosa a esfera de liberdade outorgada ao indivíduo. Caberia a este fazer ou deixar de fazer o que lhe aprouvesse.

Mas o que importa na liberdade é o modo como utilizá-la, o que se há de fazer com ela, conforme nos diz Vierkandt.

"Só tem valor a liberdade como condição prévia, como base de um procedimento ativo e criador, mediante o qual o Homem, sem o estorvo de qualquer pressão estranha, e sem o encadeamento de uma baixa paixão, siga as suas próprias aptidões".[23]

21. J. P. Galvão de Souza, em seu opúsculo *Autoridade e Representação no Direito Moderno*, à p. 14, escreve: "Mais e mais se tem radicado em mim ultimamente, sobretudo através de observações que me têm proporcionado viagens pelo Velho Mundo e pela América do Sul, que o grande problema de hoje é o da liberdade. É preciso defender a dignidade humana contra as violências do Estado totalitário, que não existe só nas chamadas democracias populares, mas é gerado nas democracias ocidentais herdeiras do liberalismo, em virtude dos princípios deste mesmo liberalismo".

22. "Laski e o Estado moderno", *Jornal do Comércio*, Recife, de 2.4.54.

23. Vierkandt, ob. cit., p. 99.

Não é, pois, a liberdade do arbítrio. É, antes, a liberdade ética, de que tanto falam, desde Hegel, os publicistas alemães.

Leva Vierkandt seu pensamento às últimas conseqüências ao afirmar que seria correto o conceito de liberdade do liberalismo se os homens fossem dotados de igual capacidade.

Mas, como a igualdade a que se arrima o liberalismo é apenas formal, e encobre, na realidade, sob seu manto de abstração, um mundo de desigualdades de fato — econômicas, sociais, políticas e pessoais —, termina "a apregoada liberdade, como Bismarck já o notara, numa real liberdade de oprimir os fracos, restando a estes, afinal de contas, tão-somente a liberdade de morrer de fome".[24]

A I Grande Guerra Mundial, no juízo de Vierkandt, abriu os olhos de muitos pensadores da escola liberal para essa triste e dolorosa verdade.

Deslembrado estava, porém, o sociólogo de que, há quase um século, já as doutrinas socialistas utópica e científica, de Sant Simon e Marx, respectivamente, assinalaram na fase primária do capitalismo (o *fruehe Kapitalismus*, de Sombart) a visível e nua contradição entre a liberdade do liberalismo e a escravidão social dos trabalhadores.

Estes morriam de fome e de opressão, ao passo que os mais respeitáveis tribunais do Ocidente assentavam as bases de toda sua jurisprudência constitucional na inocência e no lirismo daqueles formosos postulados de que "todos os homens são iguais perante a lei..."

Em conseqüência de tudo isso, a reação que partiu da mentalidade alemã e dos seus grandes teóricos determinou, desde o retorno hegeliano à Antigüidade clássica, a crise doutrinária da liberdade moderna, acossada ora por homens da direita como Vierkandt, ora por homens da esquerda, como Laski, comungando todos, porém, na identidade de seu objetivo, qual seja, o da completa superação do conceito clássico transmitido à evolução social dos dois últimos séculos pela Revolução Francesa, e que, no caminho do ocaso e da decadência, vai sendo renovado, graças à paciente síntese que se elabora como compromisso entre o presente e o passado.

A socialização branda, cujo sopro vitaliza e regenera as Constituições modernas, sem, contudo, calcar aos pés a personalidade humana, é a máxima prova de que caminhamos aceleradamente para aquele ideal, onde aos pequenos e desprotegidos não se lhes dê apenas, de coração vazio e alma endurecida, a soturna liberdade que

24. Vierkandt, ob. cit., p. 101.

Goethe e Humboldt, duas penas do bom liberalismo – o liberalismo humano e cristão –, tantas vezes escalpelaram na intuição de sua genialidade, ao prantearem a triste condição social do Homem moderno, economicamente oprimido, espiritualmente escravo.

Não padece dúvida, pois, de que a *revolution by consent* e a *revolution by violence* – respectivamente, a revolução pelo consentimento e a revolução pela violência, a que alude Harold Laski – são as duas armas da progressão socialista no mundo moderno; uma de cunho democrático, outra de feição totalitária, ambas, porém, empenhadas em inclinar o mundo para a esquerda, sobretudo depois das derrotas impostas à Reação nas guerras do fascismo e do nacional-socialismo.

Tanto a filosofia política da esquerda como a da direita chegaram a esse resultado comum: a superação da liberdade qual a conceituava outrora o liberalismo, sem a consideração dos fatores econômicos, reconhecidos, hoje, como indispensáveis à prática da verdadeira liberdade humana.

Vã, por conseguinte, a esperança de reprimir a rotação idealista do progresso, a busca necessária de uma liberdade e de uma democracia esteada em postulados de justiça social e econômica.

O liberalismo de nossos dias, enquanto liberalismo realmente democrático, já não poderá ser, como vimos, o tradicional liberalismo da Revolução Francesa, mas este acrescido de todos os elementos de reforma e humanismo com que se enriquecem as conquistas doutrinárias da liberdade.

Recompô-lo em nossos dias, temperá-lo com os ingredientes da socialização moderada, é fazê-lo não apenas jurídico, na forma, mas econômico e social, para que seja efetivamente um liberalismo que contenha a identidade do Direito com a Justiça.

Capítulo II

O ESTADO LIBERAL E A SEPARAÇÃO DE PODERES

1. A queda de um dogma. 2. Importância e justificação histórica do princípio da separação de poderes. 3. A burguesia e o triunfo do liberalismo na Revolução Francesa. 4. A separação de poderes como técnica de limitação do poder. 5. Os percalços da separação. 6. Corretivos à técnica separatista. 7. Jellinek e a preservação da unidade do poder. 8. Separação relativa, com supremacia do Legislativo (Bluntschli). 9. O organicismo como doutrina de reação e combate ao liberalismo. 10. Crítica às teorias organicistas. 11. Tendência do constitucionalismo contemporâneo para estreitar a colaboração e vinculação dos poderes.

1. A queda de um dogma

Esteio sagrado do liberalismo foi, por sem dúvida, o dogma da separação de poderes.

O célebre art. 16 da *Declaração dos Direitos do Homem*, contida na Constituição francesa de 3 de setembro de 1791, assim rezava: "Toda sociedade que não assegura a garantia dos direitos nem a separação de poderes não possui constituição".

Até onde esse princípio conserva no moderno Estado social sua valoração e quais as vicissitudes históricas e doutrinárias por que passou, em ordem a afiançar-lhe a sobrevivência na esfera do constitucionalismo contemporâneo, eis o que passamos a indagar, com a recapitulação da influência política que alcançou nas diversas fases da evolução constitucional, do século XVIII aos nossos dias. Teve o princípio, incontestavelmente, na infância do constitucionalismo moderno seu momento de apogeu, como artigo de doutrina em que se esteou a organização política do novo Estado liberal-

democrático, amparado no triunfo doutrinário que coroou a rebelião das treze colônias americanas e a insurreição libertadora da burguesia-revolucionária de França, em fins do século XVIII.

Esse princípio — que nas origens de sua formulação foi, talvez, o mais sedutor, magnetizando os construtores da liberdade contemporânea e servindo de inspiração e paradigma a todos os textos de Lei Fundamental, como garantia suprema contra as invasões do arbítrio nas esferas da liberdade política — já não oferece, em nossos dias, o fascínio das primeiras idades do constitucionalismo ocidental.

Representou seu papel histórico. O constitucionalismo democrático tem por ele a mais justa e irresgatável dívida de gratidão. Merece, com efeito, a homenagem e o reconhecimento dos que, na doutrina política, consagram sua luta aos ideais de liberdade e democracia. Ajudou a implantar na consciência ocidental o sentimento valorativo dos direitos e garantias individuais, de que foi, no combate aos déspotas do absolutismo, a arma mais eficaz.

Quando cuidamos dever abandoná-lo no museu da Teoria do Estado queremos, com isso, evitar apenas que seja ele, em nossos dias, a contradição dos direitos sociais, a cuja concretização se opõe, de certo modo, como técnica dificultosa e obstrucionista, autêntico tropeço, de que inteligentemente se poderiam socorrer os conservadores mais perspicazes e renitentes da burguesia, aqueles que ainda supõem possível tolher e retardar o progresso das instituições no rumo da social-democracia.

Pretender conservá-lo, porém, como dogma, em justificações descabidas para a atualidade, é o que nos parece inaceitável. Ao lado de tantas outras razões que militam em prol desse nosso ponto de vista, afiguram-se-nos não menos judiciosas aquelas que o sábio jurisconsulto patrício Afonso Arinos de Melo Franco aduziu em torno da questão, que, bem meditada, está no fundo do princípio vertente, a saber, o da separação de poderes.

Se não, vejamos: "Não há nenhuma vantagem para nós, juristas democráticos, em dedicar o mesmo esforço que os nossos antecessores despenderam para construir e justificar a teoria dos direitos e garantias individuais. Eles constituem um pressuposto no funcionamento da democracia e, se diminuiu a ênfase com que a sua teoria é exposta pelos autores, aumentou, graças ao aprimoramento da técnica, principalmente judiciária, a segurança da sua defesa na vida prática".

E depois: "Se a nossa interpretação está certa, a ciência jurídica democrática considera adquiridos os preceitos essenciais do individualismo jurídico, mas concorda, também, em que, uma vez preservados esses valores básicos, é necessário que o Direito se esforce por colocar agora, nas suas cogitações, o social antes do humano. Esta colocação corresponde, afinal, a mais uma defesa dos direitos individuais e, portanto, da própria técnica democrática"[1].

A separação de poderes é, como vimos, técnica em declínio, sujeita a gradual superação, imposta por requisitos novos de equilíbrio político e acomodação a esquemas constitucionais cujo pensamento já não assenta em razões preponderantes de formalismo na proteção de direitos individuais, conforme o teor clássico de sua elaboração inicial e finalidade precípua do velho liberalismo.

Desde que o constitucionalismo entrou a evolver no sentido do enriquecimento de seu conteúdo, para deixar de ser forma e se converter em substância, abrangendo paulatinamente novas áreas da realidade social, notadamente as de teor econômico, passou aquele princípio a ter interesse secundário, por haver deixado de corresponder ao sentido atual de organização democrática, na qual fatores estranhos, desconhecidos à teoria política do século XVIII, começaram de interferir na estrutura da sociedade, modificada por relações imprevistas de caráter social e econômico.

A recuperação de tais relações havia, pois, de estender-se, necessária e gradativamente, ao ordenamento político e imprimir-lhe rumos de estruturação que a ideologia das primeiras Cartas não descortinava nem fazia efetivas, por minguar-lhe justamente o campo social — visto não haver-se ainda constituído — a que o antigo princípio teria que aderir, num processo adaptativo, o qual, é óbvio, importa possíveis alterações de natureza essencial.

Toda análise que se fizer das Constituições que tiveram seu berço e sua gênese na profunda transformação política a que assistimos, após o último conflito mundial, há de evidenciar, à saciedade, que o princípio implicitamente acolhido na Constituição Federal americana (e com muito menos rigor no parlamentarismo europeu), e dali trasladado aos países ibero-americanos, preconizando a histórica divisão de poderes, é, em nossos dias, princípio atenuado, em franca decadência doutrinária.

Daí o colocarmos em tela de debate a certeza de versarmos tema que denota, com clareza, o sentido peculiar em que evolveu o constitucionalismo moderno, que não segue a rota do individualismo tradicional, favorecido e amparado pela separação clássica, mas envereda pelos caminhos do social, visando não apenas a afiançar

1. Afonso Arinos de Melo Franco, *Estudos de Direito Constitucional*, pp. 156-157.

ao Homem os seus direitos fundamentais perante o Estado (princípio liberal), mas, sobretudo, a resguardar a participação daquele na formação da vontade deste (princípio democrático), de modo a conduzir o aparelho estatal para uma democracia efetiva, onde os poderes públicos estejam capacitados a proporcionar ao indivíduo soma cada vez mais ampla de favores concretos.

Será em vão todo esforço que buscar outra diretriz para elucidar os rumos presentes do constitucionalismo moderno, respeitante ao sistema em que se apóia a técnica de distribuição de poderes.

No entanto, essa oscilação política para a igualdade, que em nosso século é, sobretudo, oscilação de cunho social e econômico, revela-se como antinomia perante a liberdade clássica, que o século XVIII conheceu.

Opõe-se, de conseguinte, ao antigo princípio liberal, ora em declínio, dadas as contradições de que inicialmente se revestiu. Em alguns casos, esse princípio apareceu rudemente imolado. Foi isso que levantou, na pena de muitos publicistas, justas e amargas reflexões acerca da destruição ideológica do Estado liberal-democrático e da funesta repercussão que esse fato teria alcançado no domínio da liberdade humana.

2. *Importância e justificação histórica do princípio da separação de poderes*

Cabe, preliminarmente, o exame da doutrina da divisão de poderes, sua origem e justificação.

Quanto ao derradeiro aspecto — o de sua justificação —, cuidamos imprescindíveis algumas reflexões, visto que nossa tese não despreza nem menoscaba o princípio em apreço, reconhecendo-lhe toda a importância histórica que teve e a conveniência que apresentou em determinado momento dos embates travados pela filosofia política do século XVIII, com sua vocação profundamente crítica e racionalizadora, de antagonismo aos laços da autoridade e da tradição.

Com efeito, vivia-se uma época de revolta, em que a ideologia amadurecera para formas de concretização social imediata.

Precisava-se sepultar nos espíritos a Idade Média, o corporativismo, a feudalidade e seus privilégios, o absolutismo do rei e sua contradição com a liberdade moderna.

Diluía-se o organicismo social de outros tempos nas vastas antíteses que haveriam de emprestar feição mecanicista à sociedade e reduzir o corpo social a uma poeira de átomos, refletida nos exageros da teoria individualista.

As idéias da Reforma e da Renascença, reinterpretando a Antigüidade clássica em desacordo com Aristóteles e Platão, para fundar, no direito natural laicizado, as bases políticas do Estado liberal-democrático, alcançavam agora sua projeção indisputável sobre a consciência política de todo um século.

Lançadas estavam, pois, no terreno econômico, político, social e filosófico, as bases da grande renovação. Esta se produziria com o trauma revolucionário de 1789, quando ascende ao poder o terceiro estado, a burguesia, constituída depois que o comércio e a indústria, no século das conquistas e navegações, entraram a romper o acanhado espaço da corporação medieval, de estreitíssimas relações de produção, para ganhar os mares, assinalando, por esse modo, a passagem da economia urbana para a economia nacional, com todos os efeitos de universalização de mercados e dilatação crescente dos interesses econômicos.

A burguesia triunfante, ao soar esse ensejo histórico, enfeixava todos os poderes e se justificava socialmente como se fora o denominador comum de todas as classes, por cuja liberdade — uma liberdade que, de modo concreto, só a ela aproveitava em grande parte — havia terçado armas com o despotismo vencido.

Como se vê, o título de representação da liberdade fora usurpado pela burguesia.

Em verdade, o que ela representava era uma liberdade de cunho político, que se compadecia harmoniosamente com os seus interesses de classe social preponderante e com a ordem de relações econômicas que sustentava, como força vanguardeira da Revolução Industrial incipiente.

Não havia de custar muito à crítica pós-revolucionária das primeiras décadas do século passado resumir todos os erros, lacunas e imperfeições daquele conceito de liberdade, seu normativismo vazio e os inumeráveis claros que apresentava, declarando-o, por conseguinte, inoperante para prover as necessidades e reivindicações sociais das classes desfavorecidas, maiormente aquelas que compunham os escuros quadros da miséria urbana e proletária nas minas e fábricas da chamada Revolução Industrial.

3. *A burguesia e o triunfo do liberalismo na Revolução Francesa*

Quem participava essencialmente na formação da vontade estatal em face do novo Estado liberal-democrático? A burguesia, sem dúvida, a cuja sombra, em nome do povo, se ocultavam interesses parcelados da classe dominante.

As restrições ao sufrágio, antes que a democracia abrangesse, mesmo do ponto de vista político, todas as classes, patenteiam que a Revolução Francesa não derrogara a totalidade dos privilégios que obstruíam a participação ativa do povo na escolha de seus governantes e que as idéias imediatamente vitoriosas, semeadas naquele catecismo político, foram, sobretudo, as de liberdade, e não as de democracia, a menos que se entenda esta num sentido de aplicação restrita.

A burguesia precisava da liberdade, e o Estado liberal-democrático, assentado naquele formalismo jurídico que em Kant chegara à sua formulação mais acabada, era um Estado destituído de conteúdo, neutralizado para todo ato de intervenção que pudesse embaraçar a livre iniciativa material e espiritual do indivíduo, o qual, como soberano, cingira a Coroa de todas as responsabilidades sociais.

Esse rei, que a ideologia do século XIX começaria depois a destronar, tivera em Smith o incomparável teórico, que o colocara, também, como eixo de gravitação de outro sistema, não menos fundamental – o econômico.

A burguesia, com o longo tirocínio de sua pugna contra o absolutismo, passara a desconfiar do poder. E no Estado liberal-democrático, erguido pelo constitucionalismo pós-revolucionário, o princípio liberal triunfara indiscutivelmente sobre o princípio democrático.

Como já assinalamos, recolhe-se nele menos a doutrina de Rousseau que a de Montesquieu. A uma soberania una antepõe-se a soberania parcelada ou pluralizada dos poderes que se dividem.

É a forma de garantir o indivíduo, de rodeá-lo de proteção contra o Estado, implicitamente seu maior inimigo na teoria liberal, o *negativum* de que emanam as piores ameaças ao vasto círculo dos direitos individuais, que a Revolução havia erigido em dogma de vitorioso evangelho político.

Assim se explica a origem do célebre princípio da divisão de poderes.[2]

Cabe aqui, sem dúvida, menção dos filósofos que lhe deram fundamentação teórica, antes que o víssemos aplicado por via revolucionária.

2. A vinculação da separação de poderes com a monarquia constitucional é objeto de judiciosas reflexões por parte de Kelsen em seu prestantíssimo ensaio sobre o valor e a essência da democracia (*Vom Wesen und Wert der Demokratie*, pp. 81-82).

Mas essa divisão não se prende apenas a uma racionalização doutrinária, à maneira do que fez Montesquieu para a França, quando elaborou as bases teóricas do princípio, a saber, em observações colhidas na vida constitucional inglesa, sem embargo de a crítica dos tratadistas haver subseqüentemente comprovado o engano do ínclito filósofo liberal, engano que, segundo certo autor, foi "o mais fecundo" de que há notícia na história das idéias políticas da Humanidade, por haver permitido o advento do constitucionalismo democrático.[3]

Dizemos *a crítica dos tratadistas*, mas houve exceções. E algumas abalizadíssimas, como a do insigne constitucionalista alemão Carl Schmitt. Acha este que Montesquieu não se iludira no exame da realidade inglesa. Torcera-a deliberadamente. Mas não dá as razões que o convencem. No entanto, supomos encontrá-las no fato de que Montesquieu sabia perfeitamente que, ali, outro era o sentido das instituições, outro o seu organismo jurídico, outra a mentalidade que se criara. Tratava-se de sistema esteado em tradições que evolviam com lentidão, mas segurança, e sempre significavam o fortalecimento progressivo da liberdade.

A Inglaterra, com os seus barões e sua nobreza nunca ofuscada, não abolira de súbito a Idade Média e o feudalismo, que desapareceram mediante transição vagarosa e retardada.

O rei jamais pudera abater a aristocracia e sujeitá-la ao seu inteiro domínio, como no Continente, onde o monarca, depois de destruir a supremacia feudal dos fidalgos, se colocara ostensivamente em contraposição às classes não privilegiadas.

Em verdade, os barões feudais, como assinala proficientemente Laboulaye,[4] se aliaram, nas ilhas britânicas, ao povo, para combater as pretensões do absolutismo real, precisamente ao contrário do

3. A mesma tese sobre o equívoco de Montesquieu é professada por Mirkine Guetzévitch, conforme lembra o Prof. Orlando Bitar. Nas conferências do bicentenário do *Espírito das Leis* (1948), diz Guetzévitch que a Inglaterra é para Montesquieu uma *utopia* semelhante às de Platão, Morus e Campanella.

Lembra ainda Bitar, arrimado em Bagehot, que de 1729 a 1731, época da visita de Montesquieu à Inglaterra, o país já se inclinava para o regime de gabinete, com a ascensão parlamentar do "grão-vizir" *Sir* Robert Walpole. O mesmo Montesquieu é hesitante e sua dúvida transparece nos últimos trechos do célebre Capítulo 6 do Livro XI, sobre a Constituição da Inglaterra, quando escreve: "Não me compete examinar se os ingleses agora desfrutam ou não desta liberdade. Basta-me dizer que ela é estabelecida por suas leis, e eu não busco outra coisa senão isso" ("Ce n'est point à moi à examiner si les Anglois jouissent actuellement de cette liberté ou non. Il me suffit de dire qu'elle est établi par leurs lois, et je n'en cherche pas davantage").

4. *L'État et ses Limites*, p. 22.

que se deu na Europa, onde o rei teria pactuado com as classes populares para everter a independência, a liberdade e o poderio da nobreza, liquidando-a politicamente.

Entre o rei e o povo já não medeava, pois, aquela aristocracia feudal de cabeça erguida, senão fidalgos pensionistas da munificência real, aduladores cortesãos que conservavam tão-somente o pomposo brilho de seus títulos e que alimentavam sua pretensa altivez na tradição já deposta das antigas glórias feudais.

O hiato profundo que se formou entre o rei e o povo, depois de abatida, portanto, a independência política da nobreza, deu à revolução liberal-democrática européia feição inteiramente distinta daquela que ocorreu na Inglaterra.

Os povos europeus pediam também a liberdade, tanto quanto o inglês. E no exemplo das bem-sucedidas reivindicações inglesas do século XVII, que instauraram definitivamente o sistema liberal, buscavam a base teórica de suas aspirações.

Foram encontrá-la ao engendrarem a técnica da divisão de poderes, pois a unidade do poder, se abertamente esposada, como na Inglaterra, por parte da aristocracia, implicaria, no Continente, sua remoção do monarca para o povo.

Queriam, assim, evitar que o poder recaísse no povo. Estabelecida a antinomia soberano-povo, do seio deste destaca-se uma classe: a burguesia. Esta pretende escalar o poder, amparando-se constitucionalmente na técnica separatista.

Sem a separação de poderes ter-se-ia a vitória do princípio democrático, como o expôs mais tarde Rousseau. Montesquieu advogava o princípio liberal, abraçava a solução intermediária, relativista, que, de um lado, afastava o despotismo do rei e, de outro, não entregava o poder ao povo. Esse princípio seria alcançado por via do esquema exposto, que transplantaria a decantada liberdade inglesa para as paragens continentais.

Não discutimos se Montesquieu queria o poder para os fidalgos decadentes ou para a burguesia ascendente. O que asseveramos, e não padece dúvida, é que sua teoria se prestou admiravelmente bem ao programa da classe que iria governar politicamente a Europa no século XIX, e que faria, com tanto êxito, a Revolução Francesa, consorciando aos seus ideais os da democracia, numa aliança — a liberal-democracia — que muitos teóricos hão considerado híbrida e contraditória.

Montesquieu interpretou preconcebidamente a Constituição inglesa, para servir aos fins da revolução incipiente, ao descontentamento que lavrara contra as monarquias opressoras de *direito divino*.

A reformação consciente, cujos motivos Schmitt não explica, deve ter decorrido das razões a que anteriormente aludimos, respeitantes à posição ideológica de Montesquieu, colocado entre o absolutismo monárquico e a democracia pura e simples, e que o converteu no maior teórico do liberalismo.

O princípio não se prende a uma racionalização doutrinária, repetimos, porquanto a Inglaterra, com a sua sábia organização política, de cunho organicista e tradicional, já fizera medrar o embrião daquela idéia, do mesmo passo que filósofos sociais, como Locke, dela se fizeram paladinos e precursores.

Tratava-se, indubitavelmente, da idéia que se afirmaria mais viva e palpitante no normativismo constitucional subseqüente à Revolução Francesa.

4. *A separação de poderes como técnica de limitação do poder*

De outro lado, a vitória da ciência, que descerrava horizontes até então encobertos na fenomenologia da Natureza, acendia as esperanças e o otimismo dos filósofos racionalistas. Cuidavam eles haver transposto assim o pórtico de uma era que prometia ao Homem a solução do caso social.

A implacável investida que se fez contra as antigas instituições, destruídas nos alicerces, pedia que ao desmoronamento das velhas idéias sucedesse a reconstrução da realidade social, nomeadamente em seu aspecto político.

E o pensamento daquela idade conflagrada cuidou desse modo levar a cabo, com pleno êxito, a reconstituição da autoridade, em bases completamente novas, que dessem ao indivíduo, com a Carta de seus direitos fundamentais, ideologia fundada em valores rígidos e absolutos.

O direito natural, no que tange à ordem política, chegara ao seu ponto culminante de florescimento, exercendo sobre a consciência dos reformadores europeus do século XVIII prestígio raramente alcançado por outras doutrinas.

Supunha-se estar de posse da chave do destino social, encaminhado à felicitação do gênero humano.

Antes, porém, que a realidade contradissesse aquele majestoso sistema de idéias ou pusesse abaixo aquele esboço otimista de organização social, em que a razão humana anunciava, no plano teórico, a obra de perfectibilidade das instituições, tudo levava a crer no triunfo dos esquemas de técnica constitucional do liberalismo.

Um desses esquemas foi o da divisão de poderes, que tinha como objeto precípuo servir de escudo aos direitos da liberdade, sem embargo de sua compreensão rigorosamente doutrinária conduzir ao enfraquecimento do Estado, à dissolução de seu conceito, dada a evidente mutilação a que se expunha o princípio básico da soberania, uma de cujas características, segundo Rousseau, era a indivisibilidade.

No entanto, o anseio de proteger eficazmente a liberdade levava ao esquecimento dessa contradição, sem que se suspeitasse sequer da necessidade de retificar o princípio, com as correções que lhe foram feitas, posteriormente, em ordem a atenuar o rigor de suas conclusões.

A lição dos povos que padeceram os abusos do absolutismo explica, por conseguinte, a elaboração daquela técnica sedutora que imperou, por mais de século, no constitucionalismo clássico.

Devemos entendê-la, pois, como arma de que se valeu a doutrina para combater sistemas tradicionais de opressão política.

Visceralmente antagônico à concentração do poder, foi, portanto, princípio fecundo de que se serviu para a proteção da liberdade o constitucionalismo moderno, ao fundar, com o Estado jurídico, o governo da lei, e não o governo dos homens, ou seja, *a government of law and not a government of men*, conforme asseverou judiciosamente, numa locução já histórica, o insigne John Adams, dissertando acerca da Constituição americana.

Mas nunca se deve perder de vista que o afamado princípio se gerou também na idéia peculiar ao liberalismo de limitação máxima dos fins do Estado.

O absolutismo iluminista dilatara a teleologia estatal, e o liberalismo da primeira fase, que se lhe segue, introduzira na teoria política idéias que são precisamente o reverso do que pedia o *Estado policial*, de cunho mercantilista.

Kant sucede a Wolff, na Alemanha, assim como Montesquieu, pai do liberalismo continental, sucedera, em França, aos teóricos do absolutismo, que encarnavam a soberania no monarca de direito divino.

Com o moderno Estado social cresceram, porém, os fins do Estado.

Ora, o princípio de Montesquieu, como vimos, compadecia-se com a diminuição, e não com o alargamento, daqueles fins.

Daí outro motivo para determinar o recuo necessário, se não o abandono a que se acha exposto, na doutrina política de nossos dias, o mencionado princípio, notadamente depois que as necessidades

do mundo moderno impuseram ao poder estatal a ampliação de seus fins e o aumento contínuo da esfera de suas responsabilidades.

5. *Os percalços da separação*

É possível ir mais longe e, em abono da teoria de Montesquieu, afirmar que o princípio evolveu, no campo do constitucionalismo, de aplicação empírica e de interpretação assinaladamente restrita, para conceituação aprimorada, em que os poderes, como aspectos diversos da soberania, se manifestam em ângulos distintos, abandonando-se, daí, expressões impróprias e antiquadas, quais sejam *separação* e *divisão*, substituídas por outras mais corretas, a saber, *distinção*, *coordenação* e *colaboração*.

Há tratadistas e expositores que preferem, ao termo *poder*, o termo *função*. Essas emendas à doutrina são fundamentais e esclarecem que os poderes caminham para uma integração, compatível com a larguíssima esfera da ação estatal, a qual progressivamente se estende, com o acréscimo de novas responsabilidades sociais e econômicas, que perdem sua configuração jurídica meramente tutelar e formalista para se converterem em elementos materiais e consubstanciais do conceito de Estado.

A tendência para a vinculação, a síntese e a colaboração dos poderes atesta que, no moderno Estado jurídico e democrático, já se não teme o poder.

Houve época, porém, na filosofia política, em que havia da parte dos teóricos a preocupação dominante de refreá-lo e reprimi-lo.

Via-se nele, com indissimulável suspeita, elemento exclusivamente negativo, o inimigo mortal da liberdade humana, o princípio de todos os malefícios e danos à ordem social e à existência livre do indivíduo na sociedade.

Compreende-se essa tendência como reação extrema aos excessos do absolutismo.

E foi isso talvez necessário a que se fundasse o respeito à personalidade humana, tornando-a juridicamente intangível. Sob esse aspecto, não há por que reprovar os resultados positivos da doutrina individualista.

Mas ela foi indiscutivelmente perigosa para a defesa da mesma personalidade do homem, quando caiu na contradição e na antítese de determinar, de um lado, o enfraquecimento do Estado, no velho esquema da liberal-democracia, e, de outro, a hipertrofia do Estado, no moderno esquema totalitário, ou seja, na ideologia dos que

buscavam resposta para o desnível e o desencontro entre a realidade social, mais poderosa e dominadora, e a realidade jurídica, mais fraca e sem conteúdo, de feição normativista, logicista e abstrata, que rodeava e ocultava, na sociedade burguesa, um mundo interno de contradições, em plena fermentação.

A reação a favor do poder, com o seu cunho antidemocrático e totalitário, só poderia ser vitoriosamente acometida caso se evacuasse, para avigorar a estrutura do novo Estado democrático, de teor social tão vasto, aquela posição anterior, de manifesto antagonismo ao princípio da soberania, isto é, dos que dividem intransigentemente o poder em esferas quase incomunicáveis.

Não foi sem razão que Miguel Reale, escrevendo a respeito de Hauriou e sua doutrina do Direito, afirmou, com inteira procedência, que "Hauriou pertence àquela família de juristas que sabe que o pior inimigo do Direito é aquele que fecha os olhos para o problema do poder, é aquele que julga ter salvo a igualdade e a liberdade colocando o poder em um plano secundário de subserviência às regras espontaneamente brotadas dos atritos das relações humanas".[5]

Ora, outra coisa não fizeram os teóricos do liberalismo, do *aelte liberalismus*, de que nos fala Nawiasky, na primeira idade do Estado jurídico da burguesia, senão "fechar os olhos" àquele problema e deixar que a sociedade, na composição de suas forças dinâmicas, contradissesse, de modo cada vez mais veemente e ameaçador, o constitucionalismo racional-normativista, instrumento capital dos direitos do indivíduo.

Crescia, por conseguinte, a oposição entre esses direitos e os fatores novos da poderosa realidade social, à cuja margem se fossilizava o velho Estado jurídico criado pelo devaneio revolucionário de 1789.

6. *Corretivos à técnica separatista*

Se examinarmos atentamente o mecanismo constitucional de nossos dias, verificaremos, sem dificuldade, que muitas técnicas existem que representam insofismável desmentido à teoria da separação de poderes no seu rigor doutrinário de outrora.

O sistema de freios e contrapesos constitui a primeira correção essencial que se impôs ao referido princípio, como decorrência, até certo ponto empírica, da prática constitucional, bem que não estivesse ausente das reflexões de Montesquieu.

5. *Fundamentos do Direito*, p. 231.

Esses freios — que, em alguns casos, assinalam formas de equilíbrio, noutros, de interferência — são, por exemplo, o veto e a mensagem, característicos das relações entre Executivo e Legislativo.

Permitem ao Executivo participar na elaboração da vontade legislativa, suprimindo-a pelo veto, quando se lhe afigura nociva esta vontade, ou iniciando-a pela mensagem, quando lhe cabe a este respeito, em certos sistemas constitucionais, a exclusividade da iniciativa para determinados assuntos, como, por exemplo, os de ordem financeira.

É o indulto remédio idêntico de que se socorre o Executivo para modificar os efeitos de ato oriundo de outro poder, no caso o Poder Judicial.

Mas o Executivo, que por esse modo intervém na esfera dos demais poderes, vê também esses poderes atuarem no círculo de sua competência para dar validade a atos que emanam da vontade executiva.

Haja vista o que ocorre respeitante àquelas nomeações para cargos públicos em que se requer aprovação do órgão legislativo, ou o que se dá com a ratificação de tratados, quando, para certos casos, se faz mister aquiescência legislativa.

A esfera judiciária, por sua vez, fica também sujeita à ação do Legislativo, quando este (no caso de julgamento político, feito, de ordinário, pela chamada *câmara alta*) se substitui aos tribunais para desempenhar funções de natureza judiciária.

Quando o Legislativo organiza, por outra parte, o Poder Judiciário de acordo com o que a este respeito preceitua a Constituição, faz uso de atribuições que deveriam competir ao respectivo poder, isto é, ao Judiciário, caso se observasse, com fidelidade, o princípio clássico de Montesquieu, sem sujeitá-lo às modificações técnicas impostas pelas contingências de equilíbrio político do sistema constitucional.

Por último, exercem os tribunais funções de caráter legislativo ou executivo ao empregarem a faculdade de estabelecer regras de funcionamento ou ao organizarem o quadro de seus servidores.

Com esses institutos oriundos precisamente da impossibilidade de manter os poderes distanciados e construir entre eles paredes doutrinárias que os conservassem rigorosamente insulados, como queria a antiga doutrina, na palavra de seus mais acatados corifeus, o que ora se nos depara perante a realidade constitucional contemporânea é a verdade de que muitas portas se abriram à intercomunicação dos poderes.

7. *Jellinek e a preservação da unidade do poder*

A vida, com o seu dinamismo e suas contradições, impôs dialeticamente a entrosagem essencial dos poderes, afastando-se, pois, do antigo esquema mecanicista ou estratificador da ordem política.

Evolveu, com clareza, para acentuar a solidariedade íntima das instituições políticas e demonstrar que o Estado jurídico moderno, revitalizado por princípio democrático mais extenso e profundo, que reconcilia a personalidade humana com o poder, não é o velho Estado liberal-democrático em que o indivíduo ficava quase inteiramente à margem do Estado, por temê-lo como aparelho compressor e condená-lo como "mal necessário", mas aquele Estado no qual se sente já seguro, para colocar-se dentro em seu âmbito, e sem receio do desempenho de responsabilidades mais amplas, fora do pesadelo de lidar com um *Leviatã*, pronto a devorá-lo ao menor descuido ou a oferecer-lhe a desagradável surpresa de destruição súbita da liberdade.

Segundo Jellinek, a teoria da divisão dos poderes, que contradiz de modo frontal a unidade e indivisibilidade do poder estatal, tem cunho notoriamente político.

Serviu, de um lado, para fundar o Estado constitucional; de outro, para amparar e explicar a organização do Estado federal.

E acrescenta: "A primeira teoria, de cunho racional, é destinada, por sua origem, a criar um tipo ideal de Estado. A segunda representa a primeira tentativa de explicar uma nova criação política, que se não compadecia com as categorias tradicionais" ("Die erste Theorie ist eine rational, ihrem Ursprunge nach bestimmt, einen Idealtypus des Staates zu schaffen. Die zweite bezeichnet den ersten Versuch, ein neues politisches Gebilde zu begreifen, das mit den ueberkommenen Kategorien nicht zu erfassen war").[6]

Comenta o célebre publicista de Heidelberg a confusão que se fez entre soberania e poder estatal, confusão responsável por todas as discrepâncias e combates de interpretação acerca do princípio de Montesquieu.

A Jellinek, a soberania afigura-se-lhe qualidade, adjetivação do poder.

A primeira daquelas teorias, a que identifica soberania com órgão de Estado, edificou, nesse pressuposto doutrinário, a primitiva ordem constitucional.

A segunda, não obstante colocar-se na perspectiva nova e moderna de não conferir a soberania a determinado órgão, senão ao

6. *Allgemeine Staatslehre*, p. 497.

poder estatal em sua unidade, forceja por elucidar, fora das categorias tradicionais, essa *nova criação política*, que é o Estado federal.

No Estado jurídico, que se compôs das idéias de Rousseau e Montesquieu, temos, de acordo com Jellinek, a engenhosa preservação da unidade do poder.

Essa unidade reagia, simultaneamente, contra a pluralidade dos ordenamentos corporativistas da Idade Média e contra as antinomias subseqüentes, que se resolviam na unidade política de feição despótica, ou seja, no absolutismo do rei, justificado por um direito natural divino.

A unidade era salva teoricamente, em termos democráticos, e em oposição ao despotismo, com a doutrina da soberania de Rousseau, apoiada na *volonté générale*.

Daí haver dito Jellinek que o filósofo genebrês se apresenta admiravelmente coerente com aquela tradição política do jusnaturalismo, que concentrava o poder estatal em uma só vontade, e se inclinava para o absolutismo, como sucede com a doutrina de Hobbes.

O *senhor absoluto* mudou apenas de nome, *e não de essência*, conforme se lê nas páginas que a este respeito escreveu Jellinek.[7] Antes se chamava rei, com Hobbes, agora se chama povo, com Rousseau.

E foi na esteira desse constitucionalismo que, conforme nos adverte Jellinek, "o constituinte francês, ao proclamar, na *Declaração dos Direitos do Homem*, o princípio da divisão de poderes, se absteve, contudo, a despeito de todo doutrinarismo, de levá-lo às suas últimas conseqüências, resolvendo antes instituir no Legislativo um órgão capaz de enfeixar em si todos os poderes".[8] Isto para atender a considerações práticas da questão.

Do ponto de vista teórico, o mesmo constituinte — é ainda Jellinek quem nô-lo afirma — andou bem avisado quando fez do princípio da soberania popular a medula de suas concepções democráticas e conferiu ao princípio da divisão de poderes importância tão-somente secundária e relativa.[9]

Jellinek interpreta a Constituição americana do mesmo modo, em que pese às objeções dos propugnadores da teoria da separação de poderes, que a apresentavam como supremo modelo de concretização absoluta daquele princípio.

7. Ob. cit., p. 498.
8. Ob. cit., p. 499.
9. Ob. cit., p. 499.

Essa Constituição, todavia, quando corretamente interpretada, segundo Jellinek, preserva, do mesmo modo, o pensamento da unidade política do poder, encarnada numa fonte primária, ou seja, no povo.

Montesquieu teria sido desvirtuado pelos seus intérpretes. É o que nos diz Jellinek, invocando o testemunho de Madison, no *Federalist*, quando este alude ao verdadeiro pensamento do autor do *Espírito das Leis*.

Veja-se como suas palavras vêm abonar a tese do publicista, respeitante às idéias que inspiraram o constitucionalismo americano, quanto à divisão de poderes: "Seu significado, como suas próprias palavras estão a dizer, ilustrado de modo ainda mais conclusivo pelo exemplo que se lhe oferecia aos olhos, não pode ir além disto, ou seja: os princípios de uma Constituição livre estarão subvertidos, onde quer que o poder de um departamento se exerça pelas mesmas mãos que detenham o poder de outro departamento" ("His meaning, as his own words import, and still more conclusively as ilustrated by the exemple in his eye, can amount to no more than this, that where the whole power of one department is exercised by the same hands which possess the whole power of another department, the fundamental principles of a free Constitution are subverted").[10]

Prova de que o constitucionalismo francês, consoante ainda a explanação de Jellinek, jamais ousou conduzir a doutrina vertente às suas derradeiras conseqüências, mutilando a unidade do poder estatal com a célebre divisão tripartida, é a solene adesão à teoria de Rousseau por parte da primeira Constituição de França, de 3 de setembro de 1791, ao definir a soberania, de maneira peremptória, em palavras que vão literalmente transcritas por aquele insigne professor de Heidelberg: "A Soberania é una, indivisível, inalienável e imprescritível. Pertence à Nação: nenhuma parte do Povo, nem nenhum indivíduo, pode atribuir-se-lhe o exercício" ("La Souveraineté est une, indivisible, inaliénable et imprescriptible. Elle appartient à la Nation: aucune section du Peuple, ni aucun individu, ne peut s'en attribuer l'exercice").[11]

Chega Jellinek, por conseguinte, à conclusão de que não devemos falar em divisão de poderes, pois o "poder não se divide subjetivamente, nem mesmo como atividade; o que se divide é o objeto do poder, ao qual se dirige a atividade estatal".[12] Quando muito, há divisão de competências; nunca, porém, divisão de poderes.[13]

10. Madison, in *Federalist* XLVII/272, *apud* G. Jellinek, ob. cit., p. 500.
11. Ob. cit., pp. 500-501.
12. Ob. cit., p. 503.
13. Ob. cit., p. 501.

8. *Separação relativa, com supremacia do Legislativo (Bluntschli)*

Bluntschli, outro clássico da Teoria Geral do Estado, depois de admitir a *separação subjetiva* de órgãos, para levar a efeito as distintas funções estatais, adota o princípio de Montesquieu com as ressalvas do pensamento organicista, de que foi, indubitavelmente, um dos expoentes.

No pensamento do filósofo francês, a divisão de poderes se fazia "em nome da liberdade dos cidadãos e no interesse de sua segurança". Essa consideração política de ordem fundamental é, porém, removida por Bluntschli, que não vê ali senão de modo secundário a garantia da liberdade civil.

E faz compreender a doutrina pela natureza orgânica do Estado, que requer que cada função, para ser bem desempenhada, tenha seu órgão adequado, o que não ocorre quando a um mesmo órgão se cometem distintas funções. O estadista nada mais fez que imitar a Natureza quando se abraçou a esse princípio.

São palavras textuais de Bluntschli: "A arte organizadora dos estadistas segue agora o exemplo da Natureza, promovendo a separação dos órgãos. Os olhos se fizeram para ver, o ouvido para ouvir, a boca para falar, a mão para agarrar e atuar. Assim também há de suceder com o organismo estatal, onde cada órgão foi do mesmo modo criado para funções específicas" ("Die organisatorische Kunst des Staatsmanns folgt nun dem Vorbild der Natur, indem sie diese Sonderung der Organe vornahm. Das auge ist zum Sehen, das Ohr zum Hoeren, der Mund zum Sprechen und die Hand zum Greifen und Wirken gebaut. Ebenso soll es im Staatskoerper sein und auch da jedes Organs eigens fuer die Funktionen geschaffen sein, die von ihm verlangt werden").[14]

Quanto à aceitação do princípio, segundo a maneira rigorosa com que ele se nos depara na filosofia do liberalismo, insurge-se também o não menos ilustre professor de Heidelberg, ao criticar, acerbamente, a expressão *divisão de poderes*, que, segundo o mesmo, "conduziu um princípio certo a aplicações falsas".[15]

Acentuou, judiciosamente, que a "completa separação de poderes levaria à dissolução da unidade estatal e ao dilaceramento do corpo do Estado", razão por que, à luz da teoria organicista, se deveria aceitar separação relativa, e nunca separação absoluta de poderes.

14. *Allgemeine Staatslehre*, p. 591.
15. Idem, ibidem.

Mas, ao acolher essa separação relativa, declara Bluntschli, peremptoriamente, a supremacia do Poder Legislativo sobre os demais poderes.

Os mecanicistas do liberalismo clássico estranhariam, decerto, esta posição de um tratadista que tanto prezou a liberdade, a democracia e a dignidade da pessoa humana, por não cuidarem que idéias tão nobres quanto aquelas que professava o insigne publicista viessem a compadecer-se com a filosofia política do organicismo estatal e social.

Sabe-se que as teorias organicistas do Estado quase sempre acabaram numa justificação ostensiva ou dissimulada da tirania e do absolutismo, por identificarem o Estado ou a Sociedade com um organismo e, na base dessa identificação, defenderem a tese de que, à maneira do que ocorre no reino animal, na sociedade humana deveriam também as partes submeter-se ao todo.

As partes são os indivíduos, o todo é o Estado, "portador da vontade comum", "realizador do bem coletivo".

Os fins da personalidade humana se destroem porque ela serve tão-somente de instrumento à concretização dos objetivos pertinentes à essência do Estado, à coletividade.

Podemos, porém, asseverar que Bluntschli foi dos raros precursores que salvaram a idéia do Estado jurídico, dando-lhe substantividade, comunicando-lhe o sopro vital da idéia organicista, fora, naturalmente, das categorias do pensamento totalitário.

A supremacia do Poder Legislativo, reconhecida e proclamada por Bluntschli, deita uma réstia de luz sobre as confusões e o descrédito em que caíra o liberalismo tradicional do Estado jurídico kantista.[16]

Profetizou o novo Estado jurídico que o constitucionalismo contemporâneo forceja por realizar, frente a realidades tão difíceis e amargas, e após a lição colhida nos combates que travou, ainda este século, contra a onda do despotismo totalitário.

16. Com efeito, faz Bluntschli admiráveis reflexões acerca da hegemonia do Legislativo, revelando-se mais uma vez o genial intérprete da teoria democrática do poder. A clareza de idéias e exposição coloca-o entre os melhores clássicos do constitucionalismo, pois, se considerarmos no mundo de nossos dias a preponderância dos sistemas parlamentaristas, concluiremos que sua lição de há cem anos ainda é a que conta com maior número de prosélitos, por nada haver perdido do seu vigor e atualidade.

Veja-se, principalmente, o que escreve ele, de maneira lapidar, às pp. 594 e 595 do *Allgemeine Staatslehre* (ob. cit.), no capítulo intitulado "O princípio moderno da separação de poderes".

A idéia jurídica coroa, pois, a idéia organicista em Bluntschli. Ele é um clássico do liberalismo em sua melhor acepção. Sempre admitiu o consórcio entre a liberdade e a autoridade, que outros pensadores, inadvertidamente, puseram em funesta e sangrenta antinomia. O Estado, para ele, deve ser o Estado da lei, o Estado organismo jurídico.

9. *O organicismo como doutrina de reação e combate ao liberalismo*

A anulação do Homem, nas doutrinas organicistas, quando levadas estas ao seu máximo rigor, mostra com que reservas devemos versar o delicado tema do organicismo estatal, tão sujeito a formulações imprecisas e deturpações fáceis.

Cabe, por conseguinte, a longa digressão que vamos fazer acerca do organicismo e sua influência na teoria do Direito e do Estado.

O organicismo estatal é virtualmente uma doutrina de combate ao liberalismo.

Não foi sem razão, pois, que quase todos os juristas e sociólogos alemães do século XIX esposaram teses organicistas.

O princípio fundamental de que a Sociedade se rege por leis orgânicas cobrou no Direito sua primeira justificação depois do célebre manifesto de Savigny a favor da escola histórica.

A primeira edição de *Vom Beruf unsrer Zeit fuer Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* apareceu em 1814, ano em que começa o colapso da aventura napoleônica.

O imperador corso abdicara em Fontainebleau. Os Cem Dias posteriores da ressurreição efêmera acabariam na irremediável catástrofe e no desterro definitivo do General Bonaparte em Santa Helena.

Contudo, o cesarismo napoleônico continuava — em parte, e talvez sem o saber — a obra da Revolução Francesa, bem que a História, maiormente a versão anglo-saxônia de Wells e outros historiadores, diga o contrário.

Nos países talados pela invasão, odiava-se o invasor, mas simpatizava-se com a idéia nova que ele veio a encarnar, a idéia do patriotismo nacional. Nos franceses ardia a chama da liberdade racionalizada pelos princípios da Revolução.

Entre os alemães, o patriotismo acordava o povo para a unificação. A Germânia dispersa de mil anos passava a antever o dia em que os seus filhos se reconciliariam politicamente sob a bandeira de uma só pátria.

Esse pensamento de aglutinação política do povo alemão domina quase todo o século XIX, até o seu coroamento efetivo sob a inspiração do unificador prussiano.

Mas antes que Bismarck concretizasse esse velho sonho de muitos lustros, nascido entre os destroços do militarismo napoleônico e no seio das humilhações impostas pela hegemonia estrangeira, muitas correntes de idéias circularam na Germânia, preparando o acervo de teorias filosóficas que o Ocidente recolheu nas obras de Hegel, Schelling, Marx, Schleiermacher, Schopenhauer e Nietszche.

Friedrich Carl von Savigny fora o intérprete fiel desse patriotismo alemão que só exteriormente se inspirava no exemplo francês.

Com efeito, o nacionalismo de França era profundamente messiânico. Tinha caráter universal. Contemplava a Humanidade, e não apenas um indivíduo, uma *etnia*, um povo. Construído para comunicar a outros povos a liberdade, em cujos combates derramara a França, generosamente, o sangue heróico de seus filhos.

Nisso consistia, pois, a missão do francês, como evangelizador da alforria política de todas as nações. O engrandecimento da França crescia na medida em que crescesse a adesão dos povos à causa de seu combate nas barricadas de 1789.

Daquelas idéias recebeu Savigny apenas o impulso e a sugestão. O nacionalismo germânico não simpatizava com a Humanidade, como o francês. Ele se fizera para as *glórias* do povo alemão.

Aprender a lição estrangeira da liberdade seria ferir o orgulho do povo, de modo que, na grande idade da codificação, em que a França intentava alcançar com o racionalismo a perfectibilidade das instituições humanas, desvendando entre os povos o segredo da felicitação social e política, a doutrina de Savigny é a contrapartida do pessimismo na ciência jurídica, apoiando o esforço reacionário de restauração do prestígio da autoridade e do passado.

Não pode ser outra a essência política e jurídica do historicismo, de Burke a Savigny, senão o empenho, ora confessado, ora dissimulado, de acometer os excessos de um racionalismo pretensioso, que se apodera de quase todos os juristas e publicistas formados na escola triunfante do direito natural.

Não podia Metternich encontrar, na ciência jurídica, aliados mais devotos nem adeptos mais ardorosos da teoria restauradora do que aqueles filósofos e jurisconsultos intelectualmente nutridos no reacionarismo da Santa Aliança.

Tinha a burguesia vitoriosa, como arma ideológica de combate, em que assentava o seu predomínio social de classe, a interpretação mecanicista da Sociedade, esteada nos postulados da razão.

A ideologia reacionária da nobreza decadente fundava, por sua vez, o organicismo, como réplica que se propunha a invalidar as desmedidas pretensões do liberalismo democrático e sua idade de ouro.[17]

Combatia-se, portanto, a fórmula mágica e abusiva com que os regicidas da filosofia política, a prole espiritual da *Enciclopédia*, acenavam para a palavra liberdade, fomentando o revolucionarismo no seio dos povos e despertando as massas adormecidas para a participação política mediante o exercício do direito de voto.

Apelava Savigny para as tradições alemãs. Em seu livro de 1814 deparam-se-nos, já, os germes de uma teoria organicista da Sociedade.

Sua visão genial do Direito nos familiarizava com idéias que vamos ver mais tarde amplamente expostas e debatidas por filósofos e tratadistas, cujas raízes mergulham na mesma inspiração de postulados que a escola histórica.

O movimento de codificação foi o pretexto para a grande arremetida ideológica. Rompem-se as hostilidades, e na lógica e compacta argumentação do sábio há passagens que patenteiam o apreço em que ele tinha o princípio organicista.

Se não, vejamos, compulsando-lhe o livro afamado. Depois de referir-se a uma "conexão orgânica do Direito com a essência e o caráter do povo", diz Savigny, mais adiante, em uma de suas comparações para atestar o caráter funcional do Direito, o princípio de que ele implica uma relação dinâmica: "Em todo ser orgânico, e assim também no Estado, repousa a saúde no equilíbrio das partes com o todo, que a cada um concede o direito que lhe cabe" ("In jedem organischen Wesen, also auch im Staate, beruht die Gesundheit darauf, dass beides, das Ganze und jeder Theil, in Gleichgewicht stehe, dass jedem sein Recht widerfahre").[18]

É sobretudo na conclusão de sua obra, depois de percuciente análise da sofreguidão codificadora de sua época, que Savigny declaradamente se confessa o organicista do Direito.

17. Essa mesma ideologia, em aliança com o rei, pretendia restaurar ao tempo das monarquias de Constituição outorgada, no fastígio da Santa Aliança, um poder que lembrasse a idade saudosa e irrecuperável do absolutismo pré-revolucionário.

Convém igualmente assinalar que a burguesia, de início quase toda mecanicista, ao travar combate com o absolutismo, de que, aliás, saiu triunfante, acabou, em nossos dias, por levar muitos de seus teóricos para o campo da reação organicista. E isso sucedeu ao ver-se a liberal-democracia sitiada pelas forças maciças e obscuras da ascensão proletária, que abriram como *quarto estado* nova contradição social, tipicamente hegeliana, para não dizermos marxista, ou seja, aquela ampla frente de oposição socialista à burguesia como classe dominante.

18. *Vom Beruf unsrer Zeit fuer Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, p. 25.

Merece lembrada essa expressão de seu pensamento, para fixarmos o ponto de vista de um jurisconsulto que vai ter continuadores na teoria organicista aplicada ao Direito e daí ao Estado e à Sociedade, e que se acha vazada nos seguintes termos: "No alvo estamos de acordo: queremos um Direito de bases firmes: firmes contra ingerências arbitrárias e opiniões injustas; queremos igualmente uma comunidade nacional e a concentração de seus esforços científicos com vistas ao mesmo mister. Para esse propósito pedem eles um código; o que acarretaria a desejada unidade apenas para uma parte da Alemanha, ao passo que a outra ficaria mais ostensivamente insulada do que antes. O verdadeiro remédio, vejo-o em uma ciência jurídica, progressiva e orgânica, pertencente a toda a Nação" ("In dem Zweck sind wir einig: wir wollen Grundlage eines sicheren Rechts, sicher gegen Eingriff der Willkuehr und ungerechter Gesinnung; desgleichen Gemeinschaft der Nation und Concentration ihrer wissenschaftlichen Bestrebungen auf dasselbe Object. Fuer diesen Zweck verlangen sie ein Gesetzbuch, was aber die gewuenschte Einheit nur fuer die Haelfte von Deutschland hervorbringen, die andere Haelfte dagegen schaerfer als vorher absondern wuerde. Ich sehe das rechte Mittel in einer organisch fortschreitenden Rechtswissenschaft, die der ganzen Nation gemein sein kann").[19]

De todos os organicistas alemães do Direito e do Estado, foi Otto von Gierke, porém, o que mais estreitamente abraçou essa tese, acompanhado de perto por Bluntschli, Ahrens e Jellinek.

Pertence Gierke à estirpe dos grandes luminares do Direito que o século XIX deu à Alemanha. Na sua teoria do direito público há o esforço científico mais meticuloso que se conhece para lançar em definitivo as bases do organicismo jurídico. A leitura de um de seus livros capitais, *Die Grundbegriffe des Staatsrechts und die neuesten Staatsrechtstheorien*, dá-nos bem a medida do que foi o trabalho desse incomparável Mestre.

Os alemães cultivavam efetivamente com zelo e devoção as teorias organicistas. Mas, por estranho que pareça, é na Inglaterra de Locke que se nos depara, encarnada em *Sir* Edmund Burke, a genial antecipação inglesa do organicismo jurídico e estatal.

Burke escreveu antes de Savigny, e Bluntschli confere-lhe, com razão, o título de pai e precursor da moderna escola organicista. Seria, por conseguinte, injusta a omissão de um dos pensadores mais originais da Inglaterra, o autor das célebres *Reflections on the French Revolution*, obra de reação, que tanto se popularizou nos círculos

19. Ob. cit., p. 98.

restauradores empenhados em sufocar com sangue e terror os ideais da Revolução Francesa.

10. Crítica às teorias organicistas

Um dos melhores reparos que conhecemos aos excessos da teoria organicista fê-lo, sem dúvida, Kelsen.

Herdeiro das idéias kantistas e sustentáculo de uma Filosofia do Direito que continua a tradição formalista do eminente filósofo de Koenigsberg, não podia o Mestre de Viena, transpondo o logicismo de Stammler e ingressando de cheio no mais puro formalismo jurídico, deixar de ser o inimigo mortal da doutrina organicista, o mais temível e impiedoso de seus adversários.

Nas notas que escreveu como apêndice à sua *Teoria Geral do Estado*, forceja Kelsen por desacreditar inteiramente aquela interpretação da Sociedade, do Estado e do Direito, criticando a ascensão da teoria organicista, desde Bluntschli e Gierke, até sua formulação mais moderna na obra capital do publicista sueco Kjellen, *Der Staat als Lebensform*.

Se os argumentos de um jurista da estatura de Gierke não resistem, em parte, à análise que lhes faz Kelsen, mais abertas e expostas ficam as contradições e fraturas que ele descobre no livro do teórico e iniciador da geopolítica.[20]

Não menos célebre a respeito desse tema foi, decerto, a polêmica que Otto von Gierke manteve com Van Krieken, outro fervoroso adepto da teoria mecanicista e precursor de Kelsen nessas idéias.

Krieken incriminara os organicistas de enfraquecerem adrede a base em que se apoiava o moderno constitucionalismo liberal-democrático dos séculos XVIII e XIX, ao se levantarem, em coerência com a tese organicista, contra a origem contratual do Estado.

Considerando o organicismo explicação inútil para o Direito, por achar-se eivado de contradições e fomentar a confusão em todos os domínios da doutrina, diz o antecessor de Kelsen que a teoria organicista, quando muito, tem alguma importância para a apreciação política do Estado.

Aqui, porém, essa importância é toda negativa. Sem embargo de muitos pensadores, amantes sinceros da liberdade, se haverem abraçado a semelhante teoria, diz Krieken que a doutrina organicista "limita a liberdade individual e favorece o arbítrio absolutista".[21]

20. Hans Kelsen, *Teoría General del Estado*, pp. 477-486.

21. Otto von Gierke, *Die Grundbegriffe des Staatsrechts und die neuesten Staatsrechtstheorien*, p. 85.

11. *Tendência do constitucionalismo contemporâneo para estreitar a colaboração e vinculação dos poderes*

Chegamos, de nossa parte, a essa conclusão: a teoria da divisão de poderes foi, em outros tempos, arma necessária da liberdade e afirmação da personalidade humana (séculos XVIII e XIX). Em nossos dias é um princípio decadente na técnica do constitucionalismo. Decadente em virtude das contradições e da incompatibilidade em que se acha perante a dilatação dos fins reconhecidos ao Estado e da posição em que se deve colocar o Estado para proteger eficazmente a liberdade do indivíduo e sua personalidade.

A liberdade contra o Estado é uma idéia morta. Ingressamos, como se vê, no seguinte dilema: ou alcançamos a liberdade no Estado — e para tanto se mostrará obsoleto o princípio constitucional clássico —; ou, com a hipertrofia dos fins do Estado, seremos esmagados pela ascensão do totalitarismo estatal, que já deu, e continua dando, sombrias mostras da maneira impetuosa e da irrefreável desenvoltura com que é capaz de suprimir, a golpes de opressão, a democracia e a liberdade.

Mas como alcançaremos, então, a liberdade no Estado?

Que via de superação constitucional do anacrônico princípio da separação de poderes (a liberdade perante o Estado), outrora tão em voga, e sustentado sempre que prevaleceu sobre o princípio democrático o velho princípio liberal, se nos oferece?

Em nossa humilde opinião, o sistema parlamentarista contemporâneo, que remove a pretensa incomunicabilidade dos poderes, que impõe a supremacia do Legislativo e constitui ordem qualitativamente superior de organização política do Estado, é o sistema que mais se compadece com a moderna proteção constitucional da liberdade, proteção que deixa de ser preponderantemente jurídica (democracia presidencialista) para se tornar política, dissolvendo, contudo, a antinomia Estado-indivíduo.

O presidencialismo, mais afeiçoado ao liberalismo e amparado em sua técnica rígida de separação de poderes, afigura-se-nos método que retarda e dificulta aquela passagem do *humano* ao *social*, que já se opera irreversivelmente no Estado contemporâneo e a que se refere, com meridiana clareza, um constitucionalista da envergadura do Sr. Afonso Arinos de Melo Franco.[22]

Desconhecer essa realidade e ater-se a formas obsoletas e ineptas, por amor da tradição, como no caso da clássica teoria da separação de poderes, significa cerrar os olhos às novas perspectivas que o constitucionalismo deste século, com a propagação do sistema parlamentarista (no aspecto vertente igual a vinculação de poderes e hegemonia do Legislativo), oferece aos povos empenhados em transpor democraticamente a crise do Estado moderno, a transição do individualismo ao socialismo.

22. *Estudos de Direito Constitucional*, pp. 156-157.

Aliás, o grande publicista francês que foi Duguit, ao combater com severidade a doutrina da separação de poderes, apontou o lado contraditório da teoria, que, levada aos seus últimos termos, torna também inexplicável o princípio da soberania, princípio que ele, não obstante, repudia.[23]

Ensina o provecto constitucionalista: "A soberania é, com efeito, indivisível, e se as prerrogativas que compreende são personificadas, cada uma das pessoas a que correspondem deve, necessariamente, ser soberana. No entanto, não há senão um único Estado soberano e uma única soberania. Há três pessoas soberanas, mas não há mais que um Estado. Tal a doutrina da separação de poderes em toda sua rigidez".[24]

Em sua judiciosa crítica à aspereza dessa técnica combalida, assevera ainda o Mestre de Bordeaux que, em França, a adoção constitucional da divisão de poderes pelos autores da carta de 1791 "retardou em cinqüenta anos a implantação do regime parlamentar".[25]

As palavras de Duguit ajustam-se admiravelmente à tragédia política do presidencialismo sul-americano, quando o eminente publicista vê naquele princípio "uma fonte de distúrbios, revoluções e golpes de Estado". Se ele, em França, derrubou a Realeza no ano de 1792, e esmagou o Parlamento em 1851, conforme nos afirma o publicista, por quantas crises não é, aliás, responsável, no sistema presidencialista das repúblicas latino-americanas, onde nunca se observou sua prática rigorosa, nem tampouco serviu ele para tutelar a liberdade política, funcionando, bem pelo contrário, como mecanismo que faz das crises de governo crises de Estado, e quase invariavelmente conduz o regime à perdição e ao naufrágio nas aventuras da espada e do caudilhismo sem entranhas!

São razões, estas, muito poderosas, a nosso ver, para reduzir o princípio clássico de Montesquieu às suas devidas e modestas proporções na mais recente moldura constitucional do Estado moderno.

23. Essa atitude de antagonismo é renovada por um publicista católico como La Bigne de Villeneuve, em *L'Activité Étatique*, acompanhado por Burdeau, que reproduz o mesmo pensamento em seu monumental *Tratado de Ciência Política*.

24. *Leçons de Droit Public Général*, p. 199.

25. Léon Duguit, ob. cit., p. 201.

Não deve ser ele, por conseguinte, invocado na sua rigidez primitiva pelos inimigos da idéia parlamentarista em nossa Pátria como óbice à concretização política do novo sistema, sob o pretexto de deixar ao desabrigo as liberdades individuais.

Sua simples presença no corpo das Constituições presidencialistas não fez nosso homem mais livre. Como nunca se praticou a contento e os mais de cem anos da existência republicana estão, hoje, a repudiá-lo, o que dele recebemos não foi jamais a lição da liberdade, que ele nunca nos pôde ministrar, senão a prepotência ditatorial dos governos que tiveram sempre a assiduidade de contraditá-lo, humilhando e enfraquecendo o Poder Legislativo, afogando-o em crises periódicas, de que os últimos acontecimentos de nossa vida constitucional dão, aliás, triste cópia.

Queremos repudiá-lo, sim, no espírito de sua aplicação pelo liberalismo. Formalmente, quase todas as Constituições do País, desde o Império à República, o consagraram nas bases de uma colaboração, que foi apenas de texto, meramente nominal, e sempre desmentida, já pela monarquia (o intervencionismo do Poder Moderador), já pela República. Urge, pois, repudiá-lo como dogma, quando o presidencialismo, acobertado pela Constituição, dele se serve para cultivar, de fato, a hipertrofia do Executivo.

Capítulo III

O PENSAMENTO POLÍTICO DE KANT

1. A filosofia do Estado de Kant e o debate em torno de sua importância. 2. Principais fases da filosofia kantiana. 3. O maior filósofo da Idade Moderna e talvez de todos os tempos. 4. Filosofia e método, segundo Kant. 5. Ética, face idealista e renovadora do sistema. 6. Dualismo na filosofia de Kant, com a superação da metafísica e do empirismo. 7. O problema da liberdade. 8. Direito e Estado. 9. O pacto social. 10. A passagem do "status naturalis" ao "status civilis", momento decisivo para o aparecimento do Estado e a garantia do Direito. 11. A doutrina da separação de poderes e o silogismo da ordem estatal. 12. Kant, filósofo do liberalismo. 13. Estado jurídico "versus" Estado eudemonístico. 14. O panegírico da liberdade.

1. *A filosofia do Estado de Kant e o debate em torno de sua importância*

A teoria de Kant, como toda a sua filosofia, representa um marco no estudo das idéias. Surge na passagem de um século racionalista a um século historicista.

O grande *demolidor*[1] de Koenigsberg reformou o pensamento filosófico, submetendo-o nas três *Críticas* a minudente revisão, a mais profunda, talvez, que se conhece. Todavia, foi ele injustamente depreciado no campo da doutrina política.

Schopenhauer reputa à Filosofia do Direito de Kant a parte realmente *deplorável* de sua obra e afirma, irônicamente, que, ao elabo-

1. Moses Mendelssohn, no "Prefácio" das *Horas Matutinas* (*Morgenstunden*), cognominou Kant de o "Destruidor de Tudo" (*alles Zermalmende*).

rá-la, na idade da senectude, não deve o verdadeiro filósofo ser tido como responsável pelo que então escreveu.

Sabe-se, com efeito, que os últimos anos da vida de Kant ofereceram aos seus contemporâneos doloroso quadro do embotamento de um grande espírito, ou seja, a tragédia do gênio na dissolução pela senilidade.

Os inimigos de sua filosofia naturalmente festejaram o precipitado *veredictum* do discípulo pessimista e injusto, que cuidou haver assim fulminado numa premissa falsa a filosofia jurídico-estatal de Kant.[2]

Essa filosofia afigura-se-nos, porém, das mais formosas construções que o gênio político do século XVIII pôde herdar à posteridade.

A odiosa increpação que se lhe fez, como fruto, que teria sido, de uma inteligência já em declínio, deve ser, pois, repulsada. Aceitâmo-la, antes, como resultado da reflexão amadurecida pela idade, ou, na palavra de Bluntschli, como *fruto sazonado* de sua filosofia prática.[3]

As contradições em que se enreda são mais aparentes do que reais e, em grande parte, devem sua origem a interpretações de cunho preconcebido, arbitrário e superficial, de que foi vítima o filósofo por parte de comentadores apressados e pouco lidos em sua obra.[4]

2. Esse *horror* de Schopenhauer à última fase da filosofia kantista revela também uma tendência comum aos primeiros neokantianos, que votavam certo desprezo à construção ética do filósofo de Koenigsberg.

Era o fruto das idéias imperantes numa época em que se promovia a ressurreição do pensamento de Kant e que veio a ser o ponto de partida para ulterior reação ao prestígio das teorias materialistas então em voga.

Daí o fato de os discípulos neokantianos da primeira hora, em sua ofensiva de *retorno a Kant*, medirem cautelosamente o terreno da nova orientação, buscando, ademais, imprimir-lhe caráter de compromisso com os rumos do naturalismo científico, ou até mesmo dar proclamada adesão a esse movimento que prestigiava a ciência e exaltava a investigação experimental.

Foi nessa ordem de idéias que Friedrich Albert Lange, filiado na célebre escola de Marburgo, estampou, em 1866, a sua obra fundamental, intitulada *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, e levou Wilhelm Wundt, com assaz de razão, a afiançar que o movimento neokantiano da primeira fase pouca atenção consagrou à ética de Kant, do mesmo passo que fez da *Crítica da Razão Pura* a obra fundamental dos novos estudos (W. Wundt, *Die Nationen und ihre Philosophie*, p. 83). V., também, o que a este respeito escreveu Paulsen, em *Immanuel Kant, sein Leben und seine Lehre*, p. 376, e A. Baumgarten, na *Rechtsphilosophie*, p. 10).

3. *Geschichte der neueren Staatswissenschaft, Allgemeines Staatsrecht und Politik*, p. 373.

4. A estes cabem de todo os reparos que Benedetto Croce, a propósito de Hegel, fez aos que pretendem, com entono de mestres, dar a última palavra sobre um filósofo. Que leiam primeiro os seus livros! Assim se poria termo a um espetáculo que, segundo Croce, oscila entre o cômico e o odioso, "e que consiste em acusar um filósofo que se não conhece, em batalhar loucamente contra um *fantoche* ridículo, criado pela própria imaginação, sob o império, por certo nada nobre do preconceito tradicional e da preguiça espiritual" (*Lo Vivo y lo Muerto de la Filosofía de Hegel*, traduzido da 3ª ed. italiana para o Espanhol pelo Prof. Francisco González Ríos, p. 193).

Ocupa Kant, na história do pensamento, posição excepcional. Como já dissemos, de início, é um marco. Sua obra genial fixa nitidamente a fronteira que separa a Filosofia moderna dos velhos sistemas que ele superou.

Falckenberg, em sua afamada *História da Filosofia Moderna (Geschichte der neueren Philosophie)*, assinala três pares de idéias que colocaram o nome de Kant no céu da filosofia como estrela de primeira grandeza: a postulação da crítica do conhecimento ao lado da demonstração das formas apriorísticas do conhecimento; a autonomia moral e o imperativo categórico; o valor regulativo das idéias da razão e o conhecimento prático do transcendente.

Ortega y Gasset, nas *Reflexões do Centenário*, após confessar haver vivido durante dez anos dentro do pensamento kantiano e asseverar que quem não fizesse coisa parecida dificilmente compreenderia o significado de nosso tempo, acentua que "na obra de Kant estão contidos os segredos decisivos da época moderna, suas virtudes e suas limitações".[5]

O mesmo Ortega acrescenta que os livros de mais profunda influência nos últimos cento e cinqüenta anos, onde se plasmou o mundo contemporâneo e "onde nós mesmos fomos espiritualmente edificados, se chamam a *Crítica da Razão Pura*, a *Crítica da Razão Prática* e a *Crítica do Juízo*".[6]

Rickert escreveu um livro para justificá-lo como "filósofo da cultura moderna". Windelband, nas celebrações comemorativas do Centenário, consagrou ao Mestre algumas das páginas mais belas que a filosofia neokantiana produziu a respeito dos rumos que ele traçou à especulação filosófica.

Paulsen estabeleceu honroso paralelo entre Sócrates e Kant, respeitante ao conhecimento e à verdade.

Jodl pôde afirmar, na monumental *História da Filosofia*, que Kant "é uma espécie de microcosmos de toda a Filosofia moderna, dos mais importantes pontos de intersecção espiritual na história do novo pensamento".

E Jean Paul, sem esconder aquele estonteante deslumbramento que lhe causava a leitura da obra filosófica de Kant, escrevia que

5. "Kant, Hegel, Dilthey", *Revista de Occidente*, 1958, p. 3.

6. Idem, p. 11.

"Kant não era a lâmpada do mundo, mas todo um sistema solar, que subitamente resplandecera".

Não foi de menos ardor e arrebatamento a palavra de Deussen, o grande discípulo de Schopenhauer, ao ponderar que só havia dois fatos profundos na história do pensamento humano: o advento de Cristo e o aparecimento da *Crítica da Razão Pura*, em 1781.

Não ficava atrás a veneração de Goethe, ao confessar que, quando lia uma página de Kant, tinha a impressão de entrar em recinto iluminado.

Kant, porém, para consolo dos que compulsam as páginas difíceis da *Crítica da Razão Pura*, admitia, humildemente, não compreender o que ele próprio havia escrito!

Trata-se, ademais, do mesmo filósofo que, reagindo contra o wolffianismo pretensioso, obtemperava, com a ironia de Sócrates, que não se aprende filosofia: aprende-se a filosofar, pois filosofia *aprendida* deixa de ser filosofia para se converter apenas em conhecimento *histórico* e não filosófico!

2. *Principais fases da filosofia kantiana*

Distinguia Kant apenas dois períodos em sua formação filosófica: o período pré-crítico e o período crítico.

Kuno Fischer, célebre historiador da Filosofia e precursor do movimento neokantiano do século XIX, apóia a tese da continuidade do pensamento kantiano, do desdobramento das idéias do filósofo, em harmonia com a ordem cronológica de seus escritos.

Já Paulsen assinala na filosofia de Kant três fases distintas: a fase dogmático-racionalista, a crítico-empírica e a crítico-racionalista.

Os escritos da primeira fase abrangem principalmente as Ciências Naturais, a Cosmologia, a Geografia e Matemática, figurando como obras principais a *Estimação das Forças Vitais* (*Schaetzung der lebendigen Kraefte*) e a *História Natural do Firmamento* (*Naturgeschichte des Himmels*). Em matéria de Metafísica e Teoria do Conhecimento, aqui não se arreda Kant da filosofia do Wolff e Leibnitz.

Do segundo período constam *A Única Prova Possível para uma Demonstração da Existência de Deus* (*Der einzig moeglich Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*), *Sonhos de um Visionário Explicados pelos Sonhos da Metafísica* (*Traeume eines Geistersehers, erlaeutert durch Traeume der Metaphysik*), *Observações acerca do Sentimento do Belo e do Sublime* (*Beobachtungen ueber das Gefuehl des Schoenen und Erhaben*).

A *Lógica Transcendental* surge, pois, na filosofia de Kant, para "investigar a possibilidade apriorística do pensamento, referido a determinado objeto". Sua função é determinar os conceitos e os atos do entendimento que se relacionam *a priori* com o objeto.[7]

A Analítica Transcendental versa as noções puras do entendimento, as *Categorias*. É, segundo Paulsen, a parte mais difícil e obscura da Crítica.

As categorias são quatro: quantidade (unidade, totalidade, pluralidade); qualidade (realidade, negação, limitação); relação (substância e acidente, causa e efeito, comunidade ou reciprocidade); e modalidade (possibilidade – impossibilidade, existência – não existência, necessidade – contingência).

A Analítica e a Dialética transcendentais destinam-se a fundamentar a Metafísica Científica, como Ciência Pura da Natureza. Cabe à Dialética Transcendental, segundo Paulsen, demonstrar a impossibilidade, como ciência, da Metafísica tradicional e escolástica, aquela Metafísica que se ocupa de especulações dogmáticas sobre Deus, o mundo e a pura espiritualidade.

Com a contribuição de Kant, conforme ajuíza Paulsen, ao invés da *philosophia ancilla theologiae*, temos a *philosophia ancilla physicae*.

Transcendental é, por conseguinte, a Filosofia que debate "todos os conceitos da razão pura" ("aller Begriffe der gaenzliche reinen Vernunft").[8] Kant assim definiu o conhecimento transcendental: "Denomino transcendental todo o conhecimento que se ocupa menos do objeto, do que do nosso modo de conhecê-lo na medida em que esse conhecimento seja aprioristicamente possível".

Toda a dialética é a discussão de Kant com a velha Metafísica. Contém, conforme lembra Paulsen, o ponto de partida para a concepção de ética, do mesmo passo que estabelece a distinção entre as idéias, produto da razão (*Vernunft*), e as categorias, produto do entendimento (*Verstand*).

A dissertação para a cátedra *De Mundi Sensibilis* e os *Prolegomena* são duas pequenas obras indispensáveis à compreensão da *Crítica da Razão Pura*. A primeira serve principalmente de introdução, e a segunda de resumo claro a muitos conceitos ali vertidos em linguagem que não é das mais amenas.

Da última e terceira fase são as *Formas e Princípios do Mundo Sensível e Inteligível* (*De Mundi Sensibilis et Intelligibilis Forma ac Principiis*), a *Crítica da Razão Pura*, cuja 2ª edição, afamadíssima, acentua

7. Karl Vorlaender, *Geschichte der Philosophie*, p. 360.
8. Karl Vorlaender, ob. cit., p. 351.

particularmente o problema da *coisa em si*; os *Prolegômenos de Qualquer Metafísica Futura que Venha a Surgir como Ciência* (*Prolegomena zu einer jeden Kuenftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten koennen*), as *Idéias para uma História Geral de Cunho Universal* (*Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbuergerlicher Absicht*), *Fundamentos de uma Metafísica dos Costumes* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*), a *Crítica da Razão Prática* (*Kritik der Praktischen Vernunft*), a *Crítica do Juízo* (*Kritik der Urteilskraft*) e *A Religião dentro dos Limites da Simples Razão* (*Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunf*).

Ocorre, ainda, uma fase pós-crítica, na qual se enumeram os seguintes trabalhos: *Para a Paz Eterna* (*Zum ewigen Frieden*), *Primeiros Fundamentos Metafísicos da Teoria do Direito* (*Metaphysische Anfangsgruende der Rechtslehre*) e *Primeiros Fundamentos Metafísicos da Teoria Moral* (*Metaphysische Anfangsgruende der Tugendslehre*). A reunião destes dois últimos ensaios filosóficos forma a *Metafísica dos Costumes* (*Metaphysik der Sitten*).

A *Crítica da Razão Pura* compreende duas partes: a *Teoria Elementar Transcendental* (*transcendental Elementarlehre*) e a *Teoria do Método Transcendental* (*transcendentale Methodenlehre*), bastante curta e concisa.

A *Teoria Elementar Transcendental* divide-se em *Estética Transcendental*, em que se formula uma teoria das percepções e debate o problema de tempo e espaço, e a *Lógica Transcendental*.

Na *Estética Transcendental*, expõe Kant a teoria do conhecimento sensorial, na medida em que este contém elementos que permitem o conhecimento *a priori*.

A *Lógica Transcendental*, na *Crítica da Razão Pura*, se desdobra em Analítica Transcendental e Dialética Transcendental.

Karl Vorlaender, um dos melhores intérpretes da filosofia de Kant e autor de uma das mais seguras edições comentadas da obra desse pensador, adverte que a Lógica Geral e a Lógica Pura se referem tão-somente à forma do pensamento.

A primeira faz abstração do que há de contingente no objeto, e a segunda renuncia ao debate das condições empíricas do pensamento.

3. *O maior filósofo da Idade Moderna e talvez de todos os tempos*

Diz Windelband, nos afamados *Prelúdios*, que toda filosofia anterior a Kant se reduzia a um denominador comum: sua filiação na ciência grega.

O platonismo, o aristotelismo e o estoi ıo haviam dominado o pensamento romano, e daí, segundo aq e autor, se estendido subseqüentemente à Idade Média, onde, p muitas vias, se comunicou aos povos germânicos, cuja índole aquelas escolas, sempre renovadas e modificadas, haviam forcejado por dominar.

Todo o Ocidente raciocinava com as noções e categorias transmitidas pela Antigüidade grega. Árabes e judeus, em contato com a civilização cristã, apresentavam contribuições renovadoras, mas suas raízes filosóficas mergulhavam ainda nos sistemas da inquirição helênica.

Só um elemento se destacou da originalidade grega e com ela sustentou combate de dois mil anos: a idéia religiosa, de cunho oriental.

Já ao alvorecer da Idade Moderna desponta outro elemento que, na opinião de Windelband, apenas havia sido embrionariamente cultivado pelos sábios da Grécia – os da escola platônico-pitagórica – mas que, de modo geral, permanecera ausente da reflexão helênica: o elemento referente às ciências naturais e matemáticas.[9]

Ora, diz o filósofo neokantiano da escola de Baden, não foi sem razão que o pensador germânico investigou tanto aquela ordem de conhecimentos, a primeira que se alongava especificamente da tradição helênica e com a qual ele muito se familiarizara.

A certa altura, assevera Windelband: "Com ele (Kant) se abre novo reino de idéias. Se outros anteriormente se levantaram contra o sistema das noções tradicionais, isso aconteceu apenas de maneira esporádica. Criou um mundo completamente novo; em sua filosofia tudo aparece sob nova luz; foi, como disse Jean Paul, um sistema solar que resplandeceu de súbito. Com razão pode-se afirmar: se se prescindir de tudo quanto há de secundário, só houve até agora dois sistemas filosóficos: o grego e o alemão – Sócrates e Kant!"[10]

Como se vê, a História da Filosofia, nos tempos modernos, assim se escreve: antes e depois de Kant.

Não exageram, portanto, aqueles que dizem que Kant foi maior do que Aristóteles, maior do que todos os pensadores que o antecederam.

Del Vecchio o considera quase da mesma maneira, ao escrever: "É certamente o maior filósofo de nossa época e talvez de todos os tempos".

9. Wilhelm Windelband, *Praeludien*, pp. 115-120.
10. Wilhelm Windelband, ob. cit., p. 117.

Pouco antes, conferira-lhe o título de renovador da Filosofia moderna, de que Descartes e Bacon foram os fundadores.[11]

4. *Filosofia e método, segundo Kant*

Em trecho de artigo estampado num mensário de Berlim, no mês de dezembro de 1796, interrogava Kant: "Que é a Filosofia, como doutrina, que, entre todas as ciências, atende à maior necessidade do Homem?". Interrogação a que deu logo resposta: "É aquilo que o nome já está sugerindo: a pesquisa da verdade".[12]

Na mesma publicação escreve o filósofo de Koenigsberg: "A Filosofia Crítica, que não faz tentativas para construir ou derrubar sistemas, começa com a pesquisa dos poderes da razão humana".[13]

Essa confissão do pensador talvez seja o ponto de partida para aqueles que obstinadamente reduzem a importância da filosofia kantiana ao contributo gnosiológico, com desprezo da parte ética inacabada, que Kant desenvolveu, depois de esgotar, no monumental esforço crítico, as mais prodigiosas energias do gênio.

Foi Ortega y Gasset o pensador que exprimiu de forma mais lapidar essa redução da filosofia kantista a uma profunda investigação gnosiológica, sem se dar ao trabalho de examinar o que de relevante e duradouro há nos conceitos expendidos por Kant acerca do Estado, do Direito, da liberdade, da alma imortal e de Deus, criador do Universo.

O trecho seguinte é altamente elucidativo da opinião do orgulhoso escritor ibérico: "Kant não pergunta que é ou qual é a realidade, que são as coisas, que é o mundo. Pergunta, pelo contrário, como é possível o conhecimento da realidade, das coisas, do mundo. É uma mente que dá as costas ao real e se preocupa consigo mesma. Esta tendência do espírito a dobrar-se sobre si mesmo não era nova; antes caracteriza o estilo geral de Filosofia que começa com o Renascimento. A peculiaridade de Kant consiste em haver levado à sua forma extrema essa despreocupação pelo Universo. Com audaz radicalismo desaloja da Metafísica todos os problemas da realidade ou ontológicos e conserva exclusivamente o problema do conhecimento. Não lhe importa saber, senão saber se se sabe. Dito de outra maneira: mais do que saber, importa-lhe não errar".[14]

11. *Philosophie du Droit*, p. 111.
12. *Ausgewaehlte kleine Schriften*, p. 95.
13. Idem, Ibidem.
14. Ortega y Gasset, ob. cit., p. 7.

Daí passa a essa interrogação fulminante e severa:

"Mas, falando energicamente: pode dizer-se que existe uma *filosofia* de Kant? Os neokantianos contribuíram, sobremaneira, para obscurecer o fato indiscutível de que os livros de Kant, suas geniais *Críticas*, não contêm a filosofia de Kant. Jamais este as considerou como expressão de seu sistema. São apenas preparação e *propedêutica*, são *praeambula fidei*. Como aos neokantianos interessava apenas o criticismo, obstinaram-se na cegueira a tão evidente fato. A verdade é que nas *Críticas* não reside a autêntica filosofia de Kant, pela simples razão de que Kant *não chegou a possuir uma filosofia*.

"É curiosa a coincidência seguinte. Os dois filósofos mais originais da Humanidade e do mesmo passo os que exerceram mais radical influência — Platão e Kant — não chegaram a possuir uma filosofia. Não é este o menor motivo que explica tenham sido ambos os pensadores tema inesgotável de disputas interpretativas. Tal coincidência se complica com esta outra: nem Platão nem Kant chegaram a ter uma filosofia, porque foram duas mentes de lento desenvolvimento, e só alcançaram a maturidade de sua inspiração quando havia passado já a maturidade de suas vidas."[15]

Na *Introdução à Crítica do Juízo* detém-se Kant no exame da divisão da Filosofia e justifica sua repartição em Filosofia Teórica e Filosofia Prática, "na medida em que contenha princípios de conhecimento racional das coisas, mediante conceitos (e não apenas, como faz a Lógica, princípios sobre a forma do pensamento, sem distinção do objeto)".[16]

Com mais precisão ainda, na mesma obra: "A Filosofia, e, com esta, o emprego de nossas faculdades cognoscitivas, mediante princípios, vai até onde têm aplicação os conceitos *a priori*".[17]

"Nossa capacidade cognoscitiva — prossegue Kant — abrange duas regiões: a do conceito de Natureza e a do conceito de Liberdade; em ambas legisla aprioristicamente. A Filosofia se divide, pois, em teórica e prática".[18]

Nos *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*, o pensamento kantiano acerca da Filosofia e sua classificação se acha exposto nos seguintes termos:

"Abrange a velha Filosofia grega três ciências: a Física, a Ética e a Lógica. Esta divisão se faz de inteiro acordo com a natureza das

15. Ob. cit., pp. 47-48.
16. *Kritik der Urteilskraft*, p. 7.
17. Ob. cit., p. 9.
18. Ob. cit., p. 8.

coisas e cabe tão-somente aperfeiçoá-la, acrescentando-lhe, talvez, o princípio da mesma, para deste modo afiançar, por um lado, seu rigor, e, por outro, poder determinar com exação as subdivisões necessárias.

"Todo conhecimento racional é, ou *material*, concernente a algum objeto; ou *formal*, quando versa apenas formas do entendimento ou da própria razão, bem como regras gerais do pensamento, sem que se faça diferença do objeto. A Filosofia formal se chama Lógica; a material, porém, que lida com determinados objetos e leis, aos quais se submete, se bifurca outra vez. Estas leis são as leis da Natureza, ou da Liberdade.

"A ciência das primeiras se chama Física, a das outras, Ética; aquela se denomina doutrina da Natureza, esta, doutrina dos Costumes."

A intervenção da filosofia kantiana na tormentosa controvérsia metodológica consiste, segundo Windelband, em pesquisar a racionalidade do Universo e da Vida nos mais profundos recessos da consciência e daí determinar, em todas as direções, o conteúdo irracional da realidade.

O método que ele propõe à realização desse fim se chama crítico ou transcendental.[19] É o mesmo Kant que o defende: "chamo transcendental todo o conhecimento que não se ocupa tanto de objetos, como do nosso modo de conhecer os objetos, na medida em que isto seja possível *a priori*". Daí extrai Vorlaender três condições: o método transcendental se ocupa de objetos; o método transcendental não se ocupa diretamente de objetos, mas do "modo de conhecê-los"; o método transcendental visa a determinar a possibilidade apriorística das leis que governam o conhecimento do objeto.[20]

É o método que Falckeberg condensou de maneira não menos clara, ao escrever:

"A *Crítica*, quando pesquisa as condições da experiência, procede segundo um método, que se chama a si mesmo de transcendental. Onde se seguira até então método metafísico, lá seu objeto era o supra-sensível; onde, até então, o conhecimento fora objeto de investigação, se procedera pelo método empírico, psicológico. Kant deve ser considerado como criador da teoria do conhecimento, pois lhe indicou o ponto de vista transcendental. O conhecimento é objeto da experiência, mas não as suas condições. Urge explicar o conhecimento e não apenas descrevê-lo psicologicamente; urge fundar uma nova ciência do conhecimento, de princípios extraídos da razão pura. O que se situa além da experiência está vedado ao nosso conhecimento; o que fica do lado de cá da mesma não foi ainda investigado, mas pode ser objeto de investigação e o é de maneira urgente, digna e necessária.

19. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, p. 447.
20. *Geschichte der Philosophie*, p. 353.

"A *Crítica* proíbe o uso transcendente da Razão (aquele que transpõe a experiência), mas permite, exige e exerce o uso transcendental da Razão, que explica o conhecimento pelas condições não empíricas em que ele ocorre."[21]

O método crítico tem caráter conciliatório, e busca, assim, ultrapassar os dois rumos metodológicos tradicionais — a dedução e a indução —, indicando a parte que cabe à experiência e o papel que toca à Razão, como ordenadora da matéria do conhecimento, pelos princípios inatos que nela residem, anteriores a qualquer elaboração empírica.

Esses princípios existem na forma de dados puros do espírito, invariáveis, absolutos, como categorias do entendimento. O método transcendental reforma a Filosofia, unindo, como disse Falckenberg,[22] o ideal baconiano de ampliação do conhecimento à certeza cartesiana.

5. *Ética, face idealista e renovadora do sistema*

A *Crítica da Razão Pura* forma, indiscutivelmente, a espinha dorsal do sistema crítico da filosofia de Kant. Ali se põe abaixo toda a antiga Metafísica, e, depois de golpes devastadores, cuida o filósofo de recompor, em novas bases, com genial substitutivo, a teoria do conhecimento.

No campo gnosiológico, a força das idéias de Kant e de sua crítica audaz aparece com nitidez ímpar, abrindo para a ciência os caminhos de uma renovação de métodos. Sem a filosofia crítica e nomeadamente sem a sugestão da gnosiologia kantista — cabe-nos perguntar —, acaso teria sido possível a nova classificação das ciências de Dilthey?

Foi, porém, no domínio ético que o filósofo ostentou a face mais idealista e renovadora de sua doutrina, sustentando corajosamente o "primado da razão prática".

Com as três *Críticas*, concluiu Kant a primeira parte, não menos séria, de seu ingente esforço de superação dos sistemas filosóficos

21. *Geschichte der neueren Philosophie*, p. 319.
22. Ob. cit., p. 314.

que o antecederam, a saber, de um lado, o empirismo, de outro, a metafísica tradicional, em grande parte de sabor escolástico. Mas essa superação só se completa com a *Metafísica dos Costumes*, onde vamos encontrar a sua teoria do Estado e do Direito.

6. *Dualismo na filosofia de Kant, com a superação da metafísica e do empirismo*

O sistema kantiano caracteriza-se essencialmente pelo dualismo que instaura entre a Natureza e o espírito, entre o mundo da realidade e o mundo das idéias, entre indivíduo e sociedade, entre matéria e forma, entre ser e dever-ser, entre conhecimento e vontade, natureza e moral, causalidade e liberdade.[23]

Ao ressaltar o fato de que esse dualismo se evidencia tanto na teoria do conhecimento como na ética, o filósofo dinamarquês Hoeffding acentua que "toda a filosofia de Kant se caracteriza por distinções rigorosas" ("seine ganze Philosophie ist durch die scharfen Distinktionen charackterisiert").[24]

Essas distinções e contrastes teriam sido, aliás, indispensáveis, conforme expressa Hoeffding, para que pudesse Kant "estabelecer a validade do conhecimento e a incondicionalidade do ideal ético".

Sublinhar, pois, o caráter antinômico do pensamento kantista constitui pressuposto essencial à compreensão de sua doutrina do

23. Ernst von Aster, filósofo positivista alemão, adversário irreconciliável da fenomenologia de Husserl e renovador brilhante de nominalismo na moderna teoria do conhecimento, assim resume, em sua importantíssima obra *História da Filosofia* (*Geschichte der Philosophie*), o tema fundamental da filosofia kantista:

"Percebe-se, pois, em tal escrito, que duas questões incessantemente o preocupam, e conduzem a um sistema metafísico: em primeiro lugar, como provar os fundamentos de uma ciência da Natureza (de maneira rigorosamente certa e inelutável), e, de outro lado, averiguar a possibilidade de vinculação dessa ciência da Natureza, que, segundo Newton, é estritamente causal e matematicamente construída, com uma concepção do mundo, protetora da liberdade humana e de sua dignidade moral, capaz de permitir que nos amparemos numa ordem ética universal.

"São ademais, os dois pontos fundamentais de sua filosofia" ("So spuert man doch auch gerade in einer solchen Schrift, dass zwei Fragen ihn unablaessig beschaeftigen, die zu einem System der "Metaphysik" draengen: Wie lassen sich einmal die Grundlagen einer Wissenschaft von der Natur in unbezweifelbarer Gewissheit und Endgueltigkeit dartun und wie laest sich andererseits mit dieser Wissenschaft von der Natur, die nach Newtons Vorgang streng kausal und matematisch aufgebaut sein wird, eine Auffassung der Welt verbinden, die dem Menschen Freiheit und sittliche Wuerde wahrt und uns an einer sittlichen Weltordnung festzuhalten erlaubt? Es sind auch weiterhin die beiden Grundfragen seiner Philosophie" (ob. cit., p. 275).

24. *Lehrbuch der Geschichte der neueren Philosophie*, p. 140.

Com respeito às antinomias no criticismo kantiano, v. também, o que escreve Karl Jaspers, em *Die Grossen Philosophen*, pp. 453-458.

Estado, do Direito e da Liberdade, a qual se nos depara precisamente numa das faces antitéticas de seu sistema, ou seja, na *razão prática*, no campo da ética, no reino dos valores, do outro lado, portanto, da *razão teórica*, da Natureza, da experiência, dos fenômenos.

Teve razão Wilhelm Wundt quando assinalou que um dos resultados da filosofia kantista fora o corte dicotômico com que sua crítica separava o campo do conhecimento do campo da fé ou dos valores, distinguindo no ser humano a capacidade cognoscitiva da capacidade volitiva, como duas linhas, que, todavia, correm paralelas.

O Kant pessimista é aquele que se retrata em grande parte na *Crítica da Razão Pura*, quando, numa concessão ao empirismo de Hume — que ele, como filósofo idealista, naturalmente visa a ultrapassar —, admite que todo nosso conhecimento começa com a experiência, embora não tenha nela origem exclusiva.

É, do mesmo passo, o Kant inspirador da corrente positivista e naturalista, que se acercou do materialismo, e a que alude Windelband como sendo aquela que aceita as verdades da filosofia crítica, na medida em que esta postula a limitação essencial do conhecimento científico à experiência e demonstra a impossibilidade de toda metafísica. A esse grupo de cientistas neokantianos pertenceu, entre outros, Helmholtz.[25]

Tal direção do pensamento pós-kantiano aprecia na obra de Kant, sobretudo, aquela conclusão a que ele chega, quando afirma que "a faculdade cognoscitiva do Homem é impotente para explicar, mediante idéias puras, a essência da alma, o Universo, o princípio da causalidade na Natureza ou a existência de Deus".[26]

Desfere, assim, um golpe mortal na Psicologia, na Cosmologia e na Teologia do velho racionalismo dogmático.

Transfere Kant toda essa ordem de indagações para outro terreno, *libertando-a*, pois, de uma justificação científica, retirando-a da gnosiologia para a ética, da razão pura para a razão prática.

Importa isso, fundamentalmente, uma retomada de posição no âmbito metodológico. Kant não amesquinha aquelas considerações. Tornou-as, porém, descabidas na esfera em que o racionalismo antecedente as colocara.

Se sua crítica aqui terminasse, como efetivamente termina para os materialistas de filiação kantiana, estariam negadas e destroçadas aquelas idéias.

25. Wilhelm Windelband, *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts*, p. 80.

26. Wilhem Wundt, *Einleitung in die Philosophie*, p. 237.

Mas Kant, quando as pôs na órbita da vontade, remetendo-as para a segunda parte de seu sistema, demonstrou, com isso, que não era tão-somente o temível e implacável demolidor.

Não as abandonou entre as ruínas do edifício metafísico que desabara sob a intensidade crítica de suas idéias. Cavou novos alicerces e, na região da vontade, se reconciliou de todo com o idealismo, levantando uma construção espiritualmente mais nobre, que permitia à Ciência coexistir com a Filosofia, de modo a operar nova superação, isto é, remover o deplorável conflito entre a realidade e a idéia, o ser e o dever-ser, o fato e a sua valoração.

Kant estabeleceu, por conseguinte, dois vastos pólos para evitar o dissídio e a confusão que antes imperavam, quando se pretendia afirmar ou negar, por meios empíricos, as verdades contidas no reino da ética. É, nesse domínio, o grande racionalizador, que expurga do Direito e do Estado todos os elementos contingentes de ordem histórica e empírica.

Quando chega à razão prática e funda, então, a parte mais importante de seu idealismo, o eixo de toda a sua filosofia,[27] forcejando por explicar no plano racional as ações do homem que vive, do homem que atua frente aos seus semelhantes, dele se despedem naturalmente os cientistas e pensadores de índole positivista, que se situam à margem dos valores. E, no entanto, poderiam, como tantos outros, ter acompanhado, fora de toda contradição, o insigne Mestre, na esteira de seu idealismo, sem quebra de avanço ou progresso para as ciências experimentais!

Confessa Kant que aprendeu na obra de Rousseau a amar a liberdade e a moralidade acima da inteligência, a qual, em determinada idade de sua vida, se lhe afigurara o mais alto valor.[28]

Nessa época, o conhecimento era, para ele, o fim supremo da existência. Rousseau, porém, o dissuadira desse equívoco. Não conhecemos passagem mais clara que esta para assinalar a atitude es-

27. O neokantiano Bruno Bauch, ao contrário, apresenta nova interpretação da obra de Kant, transferindo para a *Crítica do Juízo* (*Kritik der Urteilskraft*) o centro fundamental de sua filosofia.

Toma Kant como ponto final do racionalismo e, do mesmo passo, como iniciador da filosofia da cultura (que restaria, então, da prioridade de Herder a esse respeito?). Segundo refere Sauer, Goethe não ocultava sua preferência pela *Kritik der Urteilskraft*. E o jovem Fichte, conforme o mesmo historiador, num de seus arroubos, afirmara enfaticamente que aquela *Crítica* era "a mais significativa e a mais obscura" ("Das allerbedeutendste und das dunkelste") (Wilhelm Sauer, *System der Rechtsphilosophie*, p. 334).

28. Paulsen assinala a aversão de Kant à idéia de genialidade (*Immanuel Kant, sein Leben und seine Lehre*, p. 72).

timativa de Kant, em face do seu próprio sistema. Decidiu-se, evidentemente, pelo primado da razão prática. A sombra de Hume e dos materialistas ingleses, em cujo trato ele era tão versado e cuja influência padecera, se alonga cada vez mais de sua obra.[29]

O momento rousseauniano na vida de Kant assinala, pois, o encontro do filósofo com o homem. Até então, o subjetivismo kantiano era todo Razão, Razão pura, Intelecto absoluto, abrindo sobre o mundo o poderoso feixe de suas faculdades cognoscitivas, que Kant, com admiração inicial e pessimismo subseqüente, investiga, para responder no campo gnosiológico às interrogações que a dúvida filosófica de muitos séculos não chegara sequer a formular.

Depois do encontro com Rousseau, Kant, o racionalista puro, contempla o Homem como individualidade ética, dá-lhe um sopro de vida e sentimento, ocupando-se já do Direito, do Estado e da Religião, na parte menos compreendida e por isso mesmo mais injustamente combatida de todo seu pensamento filosófico. Lendo o *Emílio*, o filósofo se deixa de tal maneira arrebatar daquelas páginas comovedoras que até esquece pela primeira vez as longas caminhadas do passeio a que se habituara todos os dias.[30]

Das paredes modestas e desataviadas de seu quarto de trabalho, um só retrato pende: o de Rousseau, imagem da mais profunda influência que lhe chega do lado francês, só comparável àquela dos ingleses Newton e Hume.[31]

O otimismo burguês criara também a figura de um homem, genialmente esboçado nas reflexões de Ortega y Gasset.

E este é, em grande parte, o homem da filosofia kantiana.

Mas onde Ortega vê a ação dos pensadores ingleses, queremos ver, antes de mais nada, a presença de Rousseau, animando a reconciliação humilde de Kant com o homem burguês, o homem-povo, de quem ele, na mocidade, já dissera, num assomo de arrogância intelectual: "desprezo o populacho, que tudo ignora".[32]

No mais, Ortega y Gasset é rigorosamente verídico na interpretação que faz a esse respeito, escrevendo:

"Quando vejo, na ampla perspectiva da História, alçar-se, frente a frente, com seus perfis contraditórios, a filosofia antigo-medie-

29. Com os empiristas ingleses esteve Kant de acordo em reconhecer, como pressuposto essencial da filosofia teórica, uma ciência da essência e dos limites do conhecimento humano. É o que nos ensina Jodl em seu estudo acerca da filosofia de Kant no excelente tratado *Geschichte der neueren Philosophie*, p. 557.

30. Hermann Glockner, *Die europaeische Philosophie. Von den Anfaengen bis zur Gegenwart*, p. 612.

31. Idem, ibidem.

32. Hermann Glockner, ob. cit., p. 607.

val e a filosofia moderna, afiguram-se-me elas duas magníficas emanações de dois tipos de homem exemplarmente opostos. A filosofia antiga, frutificação da confiança e da segurança, nasce do guerreiro. Na Grécia, como em Roma e na Europa nascente, o centro da sociedade é o homem de guerra. Seu temperamento, seu gesto ante a vida saturam, caracterizam a convivência humana. A filosofia moderna, produto da suspicácia e da cautela, nasce do burguês. É este o novo tipo de homem que vai desalojar o temperamento bélico e converter-se em protótipo social. Precisamente porque o burguês é aquela espécie de homem que não confia em si, que não se sente seguro por si mesmo, que necessita preocupar-se antes de tudo de conquistar a segurança. Antes de tudo, evitar os perigos, defender-se, precaver-se. O burguês é industrial e advogado. A Economia e o Direito são duas disciplinas de cautela.

"No criticismo kantiano contemplamos a gigantesca projeção da alma burguesa que regeu os destinos da Europa, com exclusivismo crescente desde o Renascimento. As etapas do capitalismo foram correspondentemente estádios da evolução criticista. Não é acaso que Kant recebera dos pensadores ingleses os impulsos decisivos para sua definitiva criação. A Inglaterra havia chegado antes que o Continente às formas superiores do capitalismo."[33]

7. *O problema da liberdade*

Erige Kant a liberdade como postulado da razão prática, "derivada da existência da lei moral do Homem".[34]

E reconhece a dificuldade em resolver esse problema, "o mais difícil que a razão prática propõe à razão especulativa", núcleo de

33. Ob. cit., pp. 12-13.

34. Kant não devaneava, senão que atingia um dos pontos mais altos de sua reflexão ética, ao afirmar: "Duas coisas me enchem sempre de renovado assombro e admiração: o céu estrelado em cima de mim e a lei moral dentro em mim". Aí, resume ele, de modo quase genial, o sentido de sua filosofia, depois da orgulhosa revolução copernicana que ele mesmo confessa haver operado no *cosmos* filosófico. Kant faz do Homem o eixo de toda sua indagação crítica. Esta a razão por que Heidegger, em obra clássica, reputa tema essencial da filosofia kantista a reconstrução da Metafísica, como "Metafísica dos fins últimos", *Metaphysica specialis*, que abrangeria três disciplinas principais: a Cosmologia, a Psicologia e a Teologia. Visava Kant, em última análise, segundo Heidegger, a fundamentar a Metafísica numa filosofia antropológica. Em apoio dessa ousada assertiva, transcreve o ínclito Mestre do existencialismo alemão passagem de uma das preleções de Kant, que se lhe afigura fundamental, por iluminar todo o sentido da filosofia kantista:

"Todo o interesse de minha razão (tanto a especulativa com a prática) cinge-se às três questões fundamentais que se seguem:

"1. Que posso eu saber?

"2. Que devo eu fazer?

toda indagação ética e tormento das escolas filosóficas que dele, antecedentemente, se ocuparam.

O provecto jurista e filósofo espanhol Felipe González Vicén, renovador do movimento neokantista na península ibérica, assinala, em páginas de admirável vivacidade crítica, a importância capital do conceito de liberdade na ética de Kant, bem como a maneira original por que o filósofo ultrapassou o dilema da Metafísica ocidental, contido na milenar contradição: determinismo ou liberdade.

O problema deixa de ser para Kant, segundo Vicén, o de saber "se a liberdade existe", para se converter noutro, mais profundo, ou seja, "como é possível a liberdade".[35]

Kant, ao explicar a liberdade, não nega a causalidade. Nisso vai uma distinção fundamental entre o seu pensamento e o da Metafísica clássica.

Diz o proficiente intérprete neokantiano Felipe González Vicén: "O caminho que segue a Filosofia crítica é exatamente o contrário: não nega o caráter *fenomênico* do Homem, senão que, partindo dele, mostra a possibilidade de sua livre determinação. Não se trata de achar uma lacuna, um *espaço vazio* na necessidade universal de causa e efeito, senão ascender daí o conceito de liberdade, provando, *pelo menos*, que a Natureza e a Liberdade não se contradizem".[36]

Achamo-nos, aqui, em presença de um dos mais célebres dualismos que a filosofia de Kant estabelece e toma como ponto de partida para resolver o problema em que se debatiam, sem chegar a nenhum acordo possível, empiristas e racionalistas.

"3. Que posso eu esperar? ("Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1) Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?").

E acrescenta: "Essas três perguntas são, aliás, aquelas a que se submetem as três disciplinas da própria Metafísica, como *Metaphysica specialis*. O conhecimento humano entende com a Natureza na concepção mais larga do que existe (Cosmologia), os atos são a atividade do Homem, respeitante à sua personalidade e liberdade (Psicologia), e a esperança refere-se à imortalidade como bem-aventurança, ou seja, à união com Deus (Teologia)" ("Diese drei Fragen sind aber diejenigen, denen die drei Disziplinen der eigentlich Metaphysik als Metaphysic specialis zugeordnet sind. Das menschiche Wissen betrifft die Natur im weitesten Sinne des Vorhandenen (kosmologie), das Tun ist das Handeln des Menschen und betrifft seines Persoenlichkeit und Freiheit (Psychologie), das Hoffen zielt auf die Unsterblichkeit als Seligkeit, d. h. die Einigung mit Gott (Theologie)" (Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, pp. 187-193).

35. *La Filosofía del Estado em Kant*, pp. 14-15.

36. Ob. cit., p. 16. Leia-se, do mesmo passo, a exposição de Karl Jaspers sobre o problema ético na filosofia kantista, onde o autor de *Os Grandes Filósofos* conclui por admitir o caráter pluridimensional da liberdade no pensamento de Kant (*Die grossen Philosophen*, pp. 481-500).

Esse dualismo é o que Kant anuncia existir entre o *mundus intelligibilis* e o *mundo sensibilis*, entre o *noumenon* e o *phaenomenon*, entre a Natureza e a Liberdade, entre a experiência e o imperativo categórico.

O *noumenon* é a coisa em si (*das Ding an sich*). O *phaenomenon*, a coisa como ela se apresenta ou manifesta.[37]

Na *Crítica da Razão Pura* ficou evidenciado por Kant que conhecemos os fenômenos, a exterioridade das coisas, mas não a coisa em si, a sua interioridade. A noção do *noumenon* "é aquela última condicionalidade de nosso conhecimento, em virtude da qual unicamente uma zona do ser lhe é acessível. Trata-se de "um conceito-limite, destinado a refrear a arrogância da sensibilidade", daquele *nihil ulterius* que torna segura "a viagem de nossa razão... ao largo da costa da experiência". Os conceitos de *phaenomenon* e *noumenon* não aludem a uma distinção entre objetos, senão a duas formas diversas de apresentação do ente, das quais a primeira é própria de um ser caracterizado por sua finitude, e a segunda, seu horizonte e sua transcendência".[38]

Acrescenta o insigne filósofo neokantiano: "Esta contraposição entre fenômeno e coisa em si é a idéia decisiva para a compreensão do princípio da liberdade na ética kantiana. Até tal ponto — disse Kant — que sem ela "não é possível salvar a liberdade". Se, com efeito, prescindirmos da noção de *noumenon*, se partirmos da assertiva de que "nossa experiência é o único conhecimento possível das coisas, e, portanto, nossa intuição espácio-temporal a única intuição possível", a condição do Homem como fenômeno se converte numa idéia absoluta, e sua determinação causal num postulado indiscutível".[39]

37. O *noumenon* não é, como seria de supor, ponto pacífico entre os inúmeros intérpretes da filosofia kantista. Sujeito a tempestades menos raivosas que as que se desencadearam ao redor de outros conceitos do filósofo, a *coisa em si* gerou, sem embargo, copiosos ensaios e estudos, que enriquecem a vastíssima bibliografia em torno de Kant.

Wilhelm Sauer alude ao fato de que Fichte e o neokantismo, nomeadamente os filósofos da escola de Marburgo (Cohen e Natorp), reputavam supérfluo o conceito de *coisa em si* e o rejeitavam, propondo sua substituição pelo de *tarefa infinita*. Acrescenta que outros, como Schopenhauer, dele não se desfaziam, considerando-o imprescindível, porquanto só assim se salvaria a Metafísica.

Enxergavam na *coisa em si* a vontade como essência das coisas, ou, a exemplo de Kuno Fischer e Erdmann, admitiam a existência de um conceito-limite, até onde alcançasse nosso conhecimento, e no qual só a parte da razão seria determinável.

Afinal, acentua Sauer, há aqueles, como Riehl, que crêem que Kant pretendia eliminar o conhecimento imediato das coisas e admitir apenas o conhecimento mediato, nos limites da razão.

38. Felipe González Micén, ob. cit., p. 19.

39. Ob. cit., pp. 19-20.

A doutrina kantiana da liberdade repousa, por conseguinte, nessa consideração essencial do Homem sob dois aspectos: o Homem-fenômeno, como ente empírico, e o Homem como *noumenon*, como ser inteligível, ou, conforme Jodl, "como cidadão de dois mundos, anjo, ser racional, que tem, todavia, uma besta atrelada às suas costas".[40]

Jodl, o ínclito professor de Viena, resume muito bem esta idéia de Kant ao esclarecer, de modo magistral, que "o Homem, como *phaenomenon*, recebe, como *noumenon*, dá a lei".[41]

O confronto dialético do Homem-ser empírico, com o Homem-ser racional é, por conseguinte, fundamental para explicar a liberdade.

Como ser empírico, o Homem se submete às leis psicológicas. Como ser racional, inteligente, isto é, como "coisa em si", ele se ergue acima de toda condicionalidade empírica, movido por força que lhe confere a consciência do dever, que existe na intimidade dele mesmo e que sempre intervém no domínio das suas ações, qual supremo agente da razão, elevando-o a uma ordem moral superior. Essa força se chama o imperativo categórico.[42]

Distingue Kant o imperativo categórico do imperativo hipotético. Este "representa a necessidade prática de uma ação eventual, como meio para alcançar algo que se pretenda".

40. *Geschichte der neueren Philosophie*, p. 547.

41. Idem, ibidem.

42. Wundt, ao elucidar o que seja o *imperativo categórico* na filosofia de Kant, ponto-chave para a compreensão de todo o sistema ético, assinala o esforço do filósofo, que ele reputa fundamental, como este, aliás, o confessara, em separar a Moral de toda sorte de eudemonismo. Assim escreve o professor de Leipzig acerca desse tema tantas vezes deturpado no pensamento de Kant:

"Em verdade, a significação da ética kantiana não reside nesta formulação, mas naquilo que, para Kant, segundo ele mesmo confessa, constitui o fim de toda a sua filosofia: em separar a Moral da reflexão sobre o útil e o nocivo, e, com isso, em libertar a Moral de toda sorte de eudemonismo. O imperativo moral manifesta-se em nós diretamente, como *Voz da Consciência*, na qual se exprime um dever incondicionado, por trás do qual "se calam todos os impulsos sensitivos".

"Portanto, não é o *bem-estar* que permanece sempre um bem exterior, senão o chamamento ao dever, o que constitui o mais alto bem" ("Doch die Bedeutung der Kantischen Ethik liegt nicht in dieser Formulierung, sondern in dem, was fuer Kant nach seinen eigenen Bekenntnis das Ziel seiner ganzen Philosophie war: in der Losloesung der Moral von der Reflexion ueber nuetzlich und schaedlich und damit von Jeder Art von Eudaemonismus. Der moralische Imperativ gibt sich unmittelbar in uns als eine *Stimme des Gewissens* Kund, in der ein umbedingtes Pflichtgebot sich ausspricht, hinter den alle *sinnlichen Neigungen verstummen*. Darum ist nicht die *Wohlfahrt*, die stets nur ein aeusseres Gut bleibt, sondern der Wille zur Pflicht das hoechste Gut") (*Die Nationen und ihre Philosophie*, pp. 85-86).

Já o imperativo categórico é aquele ante o qual uma ação em si mesma se apresenta "objetivamente necessária, sem relação com qualquer outro fim".[43]

Explica o filósofo que o imperativo hipotético constitui um princípio prático *problemático-assertivo*. Problemático, quando considera bom o ato para o qual se tenha uma *possível* intenção. Assertivo, quando essa intenção é real.

O imperativo categórico, em que a ação se acha desvinculada de qualquer fim, ou intencionalidade, vale como princípio prático apodítico.[44]

Depois de afirmar que no imperativo hipotético não se sabe de antemão o que ele encerra, até que nos seja dada determinada condição, diz Kant que no imperativo categórico se sabe imediatamente o que ele contém.[45]

O imperativo categórico, princípio cardeal da liberdade, eixo de todo o mundo ético na filosofia de Kant, resume-se no célebre aforismo: "Atua apenas segundo aquelas máximas, mediante as quais possas ao mesmo tempo querer que elas se convertam numa lei geral"[46] ("handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde").

A liberdade em Kant aparece, pois, como problema puramente ético, que se resolve na esfera dos valores. Sua racionalização completa surde como dos maiores triunfos da filosofia crítica, a maior conquista do engenho humano, como dizia Schopenhauer, que ainda se não decepcionara com a primeira parte da ética de Kant.

Deixa essa liberdade de ser fato para constituir "a referência do eu empírico à sua condição transcendental". Ou, como assevera González Vicén: "Do mesmo modo que a teoria crítica do conhecimento repousa no primado absoluto do Eu como princípio conformador do material empírico, assim também a teoria da liberdade significa a ordenação da vontade pela atividade do Eu inteligível, isto é, a supremacia da determinação racional sobre todos os afetos e impulsos que atuam *naturalmente* sobre o querer humano. As duas ordenações, a da razão teórica, que tem por objeto o mundo do ser, e a da razão prática, que é uma ordenação de sentido, não podem, por isso, encontrar-se nunca".[47]

Na *Kritik der Urteilskraft*, a última de suas críticas, Kant sustenta, conforme lembra González Vicén, que "o conceito da Natureza

43. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 34.
44. Immanuel Kant, ob. cit., p. 35.
45. Ob. cit., p. 42.
46. Idem, ibidem.
47. Ob. cit., p. 32.

tem tão pouca importância sobre as leis do conceito da Liberdade, como este último sobre as leis da Natureza".[48]

E, com isso, diz o profundo intérprete da filosofia kantiana: "A interrogação de que Kant havia partido, a possibilidade da liberdade num mundo determinado pela causalidade natural, encontra aqui sua resposta definitiva".[49]

Como se vê, a liberdade para Kant é apenas uma idéia, apanágio de todos os seres racionais, autonomia da vontade.

Nos *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*, expõe o filósofo, com muita clareza, esse conceito, insuscetível de demonstração por via experimental, de modo que para ele se faz impossível perceber a liberdade, visto que sua *realidade objetiva* escapa às leis da Natureza. O que, na verdade, podemos é compreendê-la, reconhecê-la nas ações do Homem como determinação da vontade racional.[50]

Em suma, toda ação que tem como pressuposto o Homem empírico, *fenomênico*, é, não obstante, ação livre, no momento em que se determina por uma vontade, um querer heterônomo, puramente racional, que não pertence ao Homem físico, o Homem individualidade, ser biológico, o *Homem coisa entre coisas*, mas a outro Homem, a saber, o Homem moral e inteligível, o Homem *noumênico*, o Homem pessoa, o Homem como "coisa em si" (*Ding an sich*), ou seja, enfim, o homem na liberdade!

8. *Direito e Estado*

Explicada, portanto, a noção de liberdade na filosofia de Kant, já se apresenta menos áspero o caminho para a consideração de sua doutrina político-social.

O longo exórdio que fizemos acerca daquela moção fundamental que Ahrens diz, com assaz de razão, ser o "ponto de partida" e o "ponto de chegada" de toda a reflexão ética, na filosofia de Kant, poderia levar-nos muito longe no subseqüente exame crítico e minudente da teoria do Direito e do Estado criada pelo genial filósofo de Koenigsberg.

Algumas idéias essenciais não poderão, contudo, ser postas à margem, visto que, do contrário, seria deixar ininteligível o sentido da monumental contribuição que, em determinada época da História, o sábio alemão deu aos estudos do Direito e da Política e cuja

48. Felipe González Vicén, ob. cit., p. 32.
49. Idem, ibidem.
50. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 86.

projeção alcançou nossa idade, fazendo de Kant um pensador cujo estudo sempre se renova com atualidade e proveito.

Até que ponto chegou sua influência e até onde ela se justifica em nossos dias, debaixo do aspecto político, constitui tema que é objeto, logo mais, de subseqüentes reflexões.

Uma daquelas idéias a que nos referimos é o *pacto social*. Antes, porém, de aludirmos à sua significação na doutrina jurídica de Kant, cumpre rever as definições que ele deu, respectivamente, do Direito e do Estado.

O Direito, ensina-nos Kant, "é o conjunto de condições mediante as quais a vontade de cada um pode coexistir com a vontade dos demais, segundo uma lei geral da liberdade" ("Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkuer des einen mit der Willkuer des anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann").[51]

O Estado, ele o definiu como "a união de uma multidão de homens sob as leis do Direito" ("Ein Staat – *civitas* – ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen").[52]

9. *O pacto social*

A idéia capital que se acha evidentemente contida naquele conceito de Direito é a idéia de restrição da "liberdade". O Direito manifesta-se sempre como regra negativa, de limitação da vontade. Essa limitação deve ser tal que enseje a ampla coexistência de vontades particulares e discrepantes.

O elemento essencial que possibilita tal *modus vivendi* se acha inserto na segunda parte da definição, na lei geral da liberdade.

O Direito refere-se sempre aos atos externos do Homem, ao passo que a Moral se situa nos limites da subjetividade interna da consciência.

Há em Kant o afã de delimitar com nitidez as duas esferas éticas. A coação, como possibilidade material de constrangimento a uma conduta livre, no acordo das vontades, acompanha sempre o Direito e encontra sua máxima expressão na ordem tutelar, que é o Estado, votado tão-somente à proteção da convivência social. A regra moral é, ao contrário, destituída de coação externa.

Kant, como pondera González Vicén, parte, para a formulação de seu conceito de Direito, dos homens "enfrentados no antagonismo de sua liberdade", ou da "associal sociabilidade do homem".

51. *Metaphysik der Sitten*, pp. 34-35.
52. Ob. cit., p. 135.

Adere ao princípio de Rousseau acerca das origens do poder político, que é a teoria do pacto social. Mas em Kant o pacto deixa de ser *Faktum*, realidade histórica, como na antiga doutrina contratual do jusnaturalismo, que vem desde Althusius e a Idade Média, até sua formulação revolucionária na doutrina de Rousseau, para se converter, por último, numa idéia de todo racional. Kant procede com o pacto da mesma maneira como procedera com o Direito e procederia depois com o Estado: racionaliza-o. Transfere-o da esfera sociológica para a esfera normativa. O pacto é uma idéia regulativa e não constitutiva, um *sollen* e não um *sein*.[53]

Faz dele, pois, princípio regulativo, desembaraçando-o de todas as considerações empíricas. Em sua doutrina, serve o contrato social para dar a medida de validez e legitimidade do Estado, mas não do Estado de conteúdo concreto, individualizado, ou seja, o Estado como fenômeno histórico, social e contingente, de que se mantém Kant à margem, senão do Estado-idéia, do Estado na sua abstração genérica, como conceito meramente formal, como princípio normativo.

"Tudo isso – assinala Del Vecchio – Kant explica claramente, dissipando qualquer equívoco, quando afirma que o Estado *deve ser* e não *há sido* constituído *conforme a idéia* de um contrato social".[54]

Tem o contrato social, portanto, inegável importância para a inteligência da noção de Direito e Estado na filosofia de Kant, sobretudo tocante à distinção dos dois conceitos – o jurídico e o político.

10. *A passagem do "status naturalis" ao "status civilis", momento decisivo para o aparecimento do Estado e a garantia do Direito*

A passagem do *status naturalis* ao *status civilis* é o momento racionalmente decisivo para a implantação da liberdade na ordem de coexistência dos indivíduos. O *Estado natural* não é um estado fora do Direito, na concepção contratualista de Kant.

Ao contrário do que postulava a antiga doutrina jusnaturalista, desde Hobbes, esse Estado, que antecede a organização política, já conhecia e praticava o Direito.[55]

Faltava, porém, um princípio de segurança para a liberdade, para as relações entre os indivíduos, todos mutuamente dotados da

53. Wilhelm Sauer, *System der Rechts-und Sozialphilosophie*, p. 337.
54. *Philosophie du Droit*, p. 120.
55. Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, p. 128.

mesma igualdade e que representavam um vasto conglomerado de *vontades particulares* sobre as quais nenhuma vontade superior se levantava.

Ora, constituir uma vontade certa, estável e hierarquicamente qualificada, que pudesse, em proveito comum, cercear a autonomia ilimitada das vontades individuais e se tornar princípio regulador de suas relações mútuas, era, evidentemente, o passo à frente que se fazia mister, em ordem a ultrapassar aquela idade de contradição e incerteza, que caracteriza o estado de natureza.

Quando ocorre a passagem do *status naturalis* ao *status civilis*, o Estado então se constitui, aparece o direito público como Direito estatuído, provido de aparelhagem técnica, de órgãos que permitem ao princípio da autoridade positivar-se socialmente.

O *status civilis* não é um estado justo, senão um estado jurídico, em que o jurídico tem, aqui, para Kant, a significação específica de sistema fundado em princípio de certeza, garantia, estabilidade e permanência.

O Direito aparece, então, como princípio racional, genérico, válido para todos, desde o momento em que deixa de ser mera *pretensão*, nas relações entre indivíduos, como acontece no *status naturalis*, para se converter em *possibilidade*, como ocorre no *status civilis*, amparado já por um poder externo, inviolável, tutelar, criado em benefício de todos, a saber, o Estado-instituição.

"O Homem – assevera Kant – não sacrificou parte de sua liberdade externa e inata a um fim determinado, quando entrou na comunidade estatal, senão que abandonou a liberdade feroz e anárquica, para reavê-la depois, intacta, na dependência da lei, ou seja, num estado jurídico, visto que esta dependência deriva de sua própria vontade legislativa" ("man kann nicht sagen: der, der Mensch im Staat habe einen, Teil seiner angeborenen aeusseren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde, gesetzlose Freiheit gaenzlich verlassen, um seine Freiheit ueberhaupt in einer gesetzlichen Zustande, unvermindert wieder zu finden, weil diese Abhaengigkeit aus seinen eigenen gesetzgebenden Willen entspringt").[56] O Estado é, portanto, construção *a posteriori*, que serve a uma necessidade racional da convivência humana. É dado ético, e não empírico. Como Estado-idéia, ele está para os Estados-históricos, revestidos de conteúdo material, assim como o *noumenon* – ou seja, a coisa em si – para o *fenômeno*, para o mundo da realidade externa e da experiência.

56. *Metaphysik der Sitten*, p. 139.

11. *A doutrina da separação de poderes e o silogismo da ordem estatal*

Reconhece Kant em todo Estado a existência de três poderes (*trias politica*), em que se decompõe a *vontade geral una*: "o Poder Soberano (soberania), que é o do legislador, o Poder Executivo, o do governante (de acordo com a lei), e o Poder Judiciário (como reconhecimento, segundo a lei, do que pertence a cada um), que é o poder do juiz (*potestas legislatoria, rectoria et iudiciaria*)".[57]

Constrói Kant, com os três poderes, autêntico silogismo da ordem estatal, em que o Legislativo é a premissa maior, o Executivo a menor, e o Judiciário a conclusão.[58]

Deve caber sempre o Poder Legislativo à *vontade unida* do povo, visto que daí emana todo o Direito. A lei, segundo Kant, nunca pode fazer mal a ninguém, o que não acontece – diz ele – quando alguém tem o poder de dispor sobre seus semelhantes. Ninguém no entanto, se prejudica quando delibera sobre si mesmo. Na *vonta de unida* um decide sobre todos e todos sobre cada um, de modo que só essa vontade pode ser legislativa.[59]

Kant nomeia os três poderes de *dignidades*, *pessoas morais*, que se acham numa relação de coordenação (*potestas coordinatae*), a se completarem mutuamente.[60] Paralelamente, concorre também uma relação recíproca de subordinação, no sentido de que um poder não deve usurpar a função do outro, ainda quando lhe esteja ao alcance essa função.[61]

Considerados em sua "majestade", os três poderes são por Kant assim caracterizados: o Poder Legislativo, como *irrepreensível*; o Executivo, como *irresistível*; e o Judiciário, como *inapelável*.[62]

Na união dos três poderes tem a *civitas* sua autonomia, isto é, se organiza segundo as leis da liberdade. Produz essa união o bem do Estado. Kant enfaticamente acentua que por tal "não se deve entender o bem do cidadão e sua felicidade, visto que talvez (como Rousseau também afirma) no estado de Natureza ou mesmo sob

57. Ob. cit., p. 136.
58. Idem, ibidem.
59. Idem, ibidem.
60. Diz Paul Honigsheim que, em matéria de divisão do poder, "a originalidade alemã se manifesta sob a forma de uma modificação insignificante do sistema de Montesquieu por Kant: ao invés de falar de três poderes, fala de três personalidades morais do Estado" ("La doctrine allemande du droit naturel aux XVII e et XVIII siècles", *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique*, n. 1-2/224).
61. Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, p. 139.
62. Idem, ibidem.

um governo despótico isso venha a acontecer de modo mais cômodo e desejável; o que se deve, sim, é compreendê-lo como o estado da maior harmonia da Constituição com os princípios do Direito, ou seja, com aqueles a favor dos quais a razão, mediante um imperativo categórico, nos obriga a combater".[63]

12. *Kant, filósofo do liberalismo*

É precisamente a esta altura de sua doutrina da separação de poderes que emite Kant, como vimos, um juízo valorativo do ordenamento estatal.

Sua concepção do Estado, atribuindo-lhe como único encargo a proteção jurídica, há sido o alvo mais exposto à crítica de quantos se ocupam dessa parte da filosofia kantista.

Nem os romanos — adverte Bluntschli — tiveram noção tão estreita e reduzida dos fins que devem caber ao Estado.[64]

Se fôssemos julgar o filósofo pelas idéias de nosso tempo, teríamos, irremediàvelmente, que rejeitar-lhe quase toda a construção estatal. Mas, se pusermos Kant dentro em sua época, no meio da ideologia política do século XVIII, enche-nos de assombro a visão genial do circunspecto professor de Koenigsberg, quando, na pacatez provincial de sua cátedra, gasto pelos anos, magoado por desgostos que a perseguição religiosa lhe causara, recolhido, em matéria de fé, a um silêncio imposto, teve, todavia, ânimo e dignidade para escrever, com a *Metafísica dos Costumes*, a sua teoria do Direito e do Estado, em que manifesta, em face da hostilidade prussiana de Frederico Guilherme, sua nunca desmentida vocação liberal.

E o liberalismo, no domínio político, era ainda, em sua pátria, a idéia proibida. Triunfara em França das perseguições absolutistas com a bandeira do constitucionalismo e com a Carta dos direitos do Homem. Os ventos que sopravam pela faixa continental do Ocidente conduziam o pólen da subversão, enquanto as coroas autocráticas estremeciam de pavor ante as novas idéias.

Só meio século mais tarde, após a consolidação do Estado burguês, ia a ordem constituída experimentar, no plano ideológico, abalo semelhante, como sucedeu durante as Revoluções de 1848, com a difusão do pensamento socialista.

Kant, ao contrário de Hegel, não foi um clássico da Reação. Seria, por outro lado, rematada estultice tomá-lo por precursor do socialismo marxista, como já houve quem o fizesse, até o aparecimento, em 1911, do estudo fundamental de Karl Vorlaender, intitulado *Kant und Marx*, em que o célebre filósofo da escola neokantiana defende ponto de vista contrário, demonstrando, de maneira insofismável, a inanidade dessa tese.

63. Ob. cit., p. 141.

64. *Geschichte der neueren Staatswissenschaft, Allgemeines Staatsrechts und Politik*, p. 384.

13. *Estado jurídico "versus" Estado eudemonístico*

Kant, como pensador político, aparece mais moço do que nunca precisamente na idade em que os homens de índole radical começam de envelhecer para as idéias sociais e de se encherem de respeito para com a autoridade, a ordem vigente e o mundo oficial, abrindo-se, não raro, em concessões que lhes desmentem o passado e a tradição combativa, ou quando, em determinados casos, se fecham num mutismo hermético, que é, talvez, em certos espíritos, outrora avançados, a rota segura do conformismo ou o protesto silencioso do desencanto.

Evidentemente, a posição que naqueles dias Kant assume, trasladada a nossa época, seria uma posição já lacunosa e superada, de incontrastável atraso político na interpretação da idéia estatal referida aos problemas da atualidade, carregados todos eles de enigmas e desafios.

Poderia, aliás, servir a tudo, menos à compreensão do Estado moderno na sua feição contemporânea.

Como se trata de doutrina retardada para o nosso tempo, isso não invalida, todavia, o merecimento que ela teve, a par de seu amplo significado na instauração da primeira fase do liberalismo burguês.

Dialeticamente, o liberalismo, ora em declínio, encontra sua valoração histórica inestimável no momento em que, do ponto de vista político, constitui uma idéia em ascensão e por isso mesmo combatida. Era, então, a idéia que pugnava contra as instituições sociais decrépitas e anacrônicas.

Quando Kant se revolta contra o sistema da autoridade paternal e diz, na *Metafísica dos Costumes*, que tal modelo é o pior tipo de autocracia e opressão que se conhece, era como se quisesse lavrar ali uma sentença inapelável contra a feudalidade carunchosa, que tanto aviltava a personalidade humana na servidão da gleba.[65]

A alta estima que Kant votou à Revolução Francesa,[66] como servidora da idéia racional do Estado — excluídos, naturalmente,

65. Karl Vorlaender, *Kant und Marx*, p. 18.

66. Aos acontecimentos do mundo político não era Kant de modo algum estranho, posto que as suas reflexões éticas o conduziram sempre para o Estado-idéia, em contraposição ao Estado empírico.

os episódios de sangue e terror da última fase, que nada têm que ver com seu aspecto ideal, não constituindo, portanto, a contradição que se quis apontar no pensamento do filósofo — demonstra, de maneira cabal, que ele estava em dissidência com o racionalismo iluminista de sua pátria, da mesma maneira que era um revoltado silencioso contra o retrocesso absolutista de Frederico Guilherme II e o arrocho policial de seu famigerado Ministro Cristoph Woellner.

Frederico, o Grande, rodeado de sábios e filósofos, foi desses monarcas raros na História, com um instinto de conservação política fora do comum, que adivinhava o reformismo iminente e pressentia, com assombrosa intuição, os primeiros sinais da crise ameaçadora, que havia de levar a uma catástrofe irreparável a galeria dos reis absolutistas, como efetivamente levou.

Que fez o monarca prussiano? Patrocinou o paternalismo estatal da teoria de Wolff, o mais inteligente recurso de que se serviu a sagacidade de um rei para afiançar a sobrevivência do poder pessoal.

Fundado no princípio eudemonístico de "tudo para o povo, nada, porém, pelo povo", contém essa idéia o paradoxo de um *reacionarismo progressista*, que a ordem capitalista, interessada fundamentalmente em sobreviver, utilizaria muitos anos depois, sob novas roupagens, para deter a precipitação no avanço das doutrinas radicais, que conduzem à mudança social.

Frederico se confessava o primeiro servidor de seu Estado, um Estado burocrático e paternalista, cujo fim era promover a "felicidade dos súditos".

O célebre elogio da Revolução Francesa dá irrefragável testemunho das predileções políticas de Kant. O filósofo acompanhava atentamente o curso daqueles sucessos e pretendia ver neles a própria realização do princípio racional em que se deve estear a organização da sociedade. A simpatia pelos homens que imolavam corajosamente suas vidas na causa revolucionária, oferecendo ao gênero humano incontáveis exemplos de heroísmo e bravura, mostra que Kant foi dos maiores amigos que teve o homem em todos os tempos.

Diz Bluntschli que a filosofia política de Kant é, em grande parte, uma versão mitigada do racionalismo francês, e refere textualmente estas palavras do tradutor alemão da obra de Sièyes: "Com prazer hão de notar os amigos da liberdade como as duas escolas filosóficas se estendem as mãos. O cidadão de Frejus e o professor de Koenigsberg formam uma imensa cadeia de idéias, das costas do Mediterrâneo às praias do Mar Báltico. Calvino e Lutero, Sièyes e Kant, um francês e um alemão, reformaram o mundo" (ob. cit., p. 376).

Quando Kant leu nos jornais da Prússia a notícia da fundação da República Francesa, por obra da Revolução, lágrimas de contentamento umedeceram-lhe as faces e o filósofo, já encanecido, voltando-se para os amigos, assim falou: "Agora posso dizer como Simão: Senhor, permiti já a este vosso servo viajar em paz, depois de haver visto este Dia de milagre". É o que narra Varnhagen em suas *Memórias* e reproduz Jodl em sua *História da Filosofia Moderna* (*Geschichte der neueren Philosophie*, p. 608).

Esse argumento permitia ao Estado legitimar sua onipotência sobre os indivíduos, onipotência exercida em nome da razão e sob a escusa ou pretexto de conduzir os súditos à liberdade, para a qual não estavam ainda capacitados.[67]

Assim se autenticava perante o tribunal da razão o *Estado da coação*, em contraste com o *Estado da liberdade*, da filosofia kantiana, ambos frutos da mesma reação, amadurecida na consciência social, contra os sistemas autocráticos de direito divino.

A oposição diametral de Kant à técnica do Estado policial ou eudemonístico, apregoada por Frederico II e abandonada depois por Frederico Guilherme, em seu recuo ao poder pessoal moderado, se traduz, com admirável lucidez, nesta passagem célebre do último capítulo de seu livro *A Religião dentro dos Limites da Razão*: "Confesso que não me sinto bem numa expressão de que se valem homens inteligentes e bem-intencionados: o povo não está preparado para a liberdade; os servos de uma propriedade ainda não estão aptos para a liberdade, e, do mesmo modo: os homens, em geral, não se acham amadurecidos para a liberdade de crença. Segundo tal concepção, nunca se alcançará a liberdade; pois pessoa alguma se capacitará para essa liberdade sem antes haver sido posta em liberdade (deve-se ser livre, a fim de que se possa convenientemente utilizar na liberdade as próprias forças)".[68]

14. *O panegírico da liberdade*

A indiferença de Kant ao Estado empírico e seu asilo na idealidade estatal, em construção puramente teórico-racional, esvaziada de todo conteúdo, jungida a um formalismo dogmático, como a ciência política ainda não vira, e sem nenhum vínculo aparente com a realidade, não deve de modo algum ser reprovada, se atentarmos, como já o fizemos, no plano histórico em que se situa a obra do pensador.

Com efeito, se houvéssemos de aferir, conforme patenteamos, a doutrina de Kant pelos cânones de nosso século, seria ela, em grande parte, uma idéia morta, precisamente pelo que omite com referência à substância social do Estado.

Mas há um capítulo onde permanecerá sempre vivo o pensamento do filósofo, possivelmente mais vivo do que no século em que ele o escreveu: é aquele que contém a apologia da liberdade.

67. Essa liberdade, admitia-se até que a houvessem fruído um dia, perdendo-a depois, em idades recuadas e imemoriais. A missão do poder político consistiria, portanto, em restaurá-la, mas isto, naturalmente — e aqui vai a *parte de leão* dos teóricos iluministas a serviço das realezas astutas —, a prazo incerto...

68. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, p. 212.

O ardente patrocínio dessa causa fez de Kant um filósofo imortal. A crise do liberalismo parece incriminá-lo menos naquilo que ele disse do que naquilo que deixou de dizer. Pois o que afirmou perdura como aspiração universal de todos os homens e de todos os povos. É um artigo de luta na face conturbada do Planeta. Por ele — a liberdade — os homens morreram no passado, estão a morrer no presente e hão de morrer no futuro. É um ideal inabdicável na consciência humana.

Pouco importa que o liberalismo depois "descubra" a doutrina de Kant ou que seja ele, junto com Montesquieu, alçado ao trono ideológico da burguesia. O doutrinarismo inconsciente do *terceiro estado*, a que reconhecidamente se liga sua obra, em nada diminui, porém, o merecimento do filósofo e o caráter idealista de sua construção estatal.

Quando a Liberdade estiver em perigo e o Direito abalado em seus últimos alicerces, haverá sempre, na história das idéias, a imperiosa necessidade de um retorno a Kant. Não para extrair de suas páginas cópias servis e imprestáveis, ou justificações pueris da exploração burguesa, senão para nutrir o espírito na riquíssima e fecunda seiva de seu pensamento profundamente humano. Outra, por conseguinte, não poderá ser a glória e a imortalidade desse grande filósofo.

Capítulo IV

O PENSAMENTO POLÍTICO DE HEGEL

1. Panteísmo e dialética hegeliana. 2. A monarquia prussiana como realização do absoluto: uma contradição de Hegel. 3. O filósofo e a Revolução Francesa. 4. Influência de Platão e Rousseau, e originalidade na concepção do Estado. 5. Doutrina política extraída do caos em que a Europa mergulhava. 6. Hegel, filósofo do totalitarismo? 7. Superação do jusnaturalismo e da velha teoria absolutista. 8. Postulados hegelianos no moderno pensamento político e retorno ao direito natural como saída para a crise da liberdade moderna. 9. Hegel e a separação de poderes. 10. Organicismo estatal. 11. A tese hegeliana da separação de poderes como tese verdadeira.

1. Panteísmo e dialética hegeliana

Hegel, filósofo do idealismo, situa-se entre os mais profundos renovadores da teoria do Estado. Suas reflexões acerca da separação de poderes, que figura como um dos dogmas do velho liberalismo constitucional, versam aspecto inteiramente inédito, que se compadece, do ponto de vista doutrinário, com o pensamento organicista.

Não repudia o filósofo o princípio clássico de Montesquieu. Submete-o, porém, aos corretivos de determinada interpretação, que se alonga da doutrina liberal em fundamental discrepância, e que evidencia notoriamente a coerência das teses adotadas pelo insigne pensador.

Longe de nós, contudo, a orgulhosa pretensão de expor o pensamento de Hegel acerca da liberdade e da separação de poderes sem antes confessarmos humildemente a dificuldade em que nos

coloca o panteísmo de seu sistema, que torna quase ininteligível qualquer ensaio de desmembramento.

Não apenas tropeça o crítico com esse caráter panteísta da doutrina, senão também com a feição movediça e dialética de todo o sistema, tornando, por conseguinte, inseguro qualquer esforço de fixação que não leve previamente em conta a consideração global do grande vôo hegeliano no domínio da filosofia especulativa e as conseqüências finais de seu sistema.

De Hegel já se disse que a sua filosofia "é idealista, porque faz da Idéia o princípio do mundo; dinâmica, porque define o Universo pelo movimento dialético; antinômica, porque faz da oposição dos contrários o princípio mesmo da vida; humanista, porque não admite outro sujeito pensante senão o Homem".

O pensamento de Hegel é, a todo instante, uma variação de compromisso entre a Idéia e a Natureza. Mas um compromisso instável. Repete Kant, com a diferença de que em seu compromisso aparecem o movimento, a dinâmica, que Kant ignorava, com os dados de suas antinomias imobilizados.

Em consonância com o método dialético, divide-se todo o sistema da filosofia hegeliana, segundo Sauer, em três partes que representam do mesmo modo fases do conhecimento, bem como momentos da História universal.

"A primeira parte é a Lógica, que, para Hegel, se divide em Ciência da Idéia, em si e para si (*an und fuer sich*), a Teoria do Ser (*Die Lehre vom Sein*), a Teoria da Essência (*Die Lehre vom Wesen*) e, por último, a Teoria do Conceito (*Die Lehre vom Begriff*), que volta à idéia "em si".

"O conceito ou noção, que tornou a si mesmo, transformou-se em seu contrário, ou seja, a Natureza. Produz-se então, como segunda parte do sistema, a *Filosofia da Natureza* (*die Naturphilosophie*), cujas três fases ou momentos são representados pelo processo mecânico, o processo físico e o processo orgânico.

"Quando a Idéia sai de sua alienação na Natureza a fim de se transformar em espírito, "em si" e "para si" (*an und fuer sich*), surge a terceira parte do sistema, ou seja, a *Filosofia do Espírito* (*Philosophie des Geistes*), que passa da esfera do subjetivo para a do objetivo, até chegar ao absoluto. No campo do *subjetivo*, Hegel coloca a Antropologia e a Psicologia. Ao domínio *objetivo* pertencem os conceitos jurídicos e éticos. E, por último, na esfera do *absoluto* cabem a Arte, a Religião e a Filosofia."

Em Hegel, o método dialético contém a chave de todo o sistema, expondo o filósofo a críticas acerbas, como a de Ahrens, que,

reproduzindo objeções de Krause, vê no "desdobramento dialético do espírito universal" o grave perigo de tudo considerar em perpétua mobilidade, segundo povos, épocas e graus de cultura, deixando, em última análise, o Direito e o Estado destituídos de bases estáveis, sem um eixo ao redor do qual se possam dar a gravitação e a transmutação das idéias.

Os discípulos perspicazes da esquerda hegeliana, nomeadamente Marx, conduziram o princípio dialético às suas últimas conseqüências.[1] E o resultado foi, do ponto de vista político, o desembocar das idéias hegelianas no estuário socialista, como Ahrens, aliás, previra.[2]

2. *A monarquia prussiana como realização do absoluto: uma contradição de Hegel*

O filósofo conservador que foi Hegel, o "catedrático" da monarquia prussiana, não pode ou não quis ver, em face, naturalmente, de sua condição de pensador oficial, o curso que tomariam, depois, suas idéias. No entanto, ainda em vida, abraçara-se o Mestre a uma contradição de sua doutrina, ao contemplar na forma do Estado prussiano o modelo acabado de organização política, a realização do absoluto.

Deter-se aí, porém, seria passar da dinâmica à estática, da rotatividade à imobilidade.

A revolução hegeliana ficaria interrompida, e o que diz Hegel da missão do Estado prussiano, que teria alcançado como ordem política sua mais nobre encarnação, cabe dizer também do "espírito universal", que ele viu concretizado, por último, e em definitivo, nos povos germânicos.

Quis Hegel ficar onde decerto lhe era mais aprazível, onde as conveniências mundanas e políticas de seu tempo lhe impunham a nota de filósofo prestigioso e reacionário, em dissidência com o radicalismo da Revolução Francesa, mas também de armas erguidas contra os saudosistas retrógrados da ordem feudal.

Colhido nessa contradição, aí parou o filósofo — o que não aconteceu, decerto, com as suas idéias.

Daí por diante, o que se tem é um hegelianismo sem Hegel, pois o pensador não quis sacrificar a doce comodidade e os gordos pri-

1. Acerca dessas conseqüências, v. o que escreve Wundt, em *Einleitung in die Philosophie*, p. 244.

2. H. Ahrens, *Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staates*, pp. 189-190.

vilégios de sua cátedra, nem tampouco as honrarias que o cercavam, à inexorável coerência dialética de suas idéias.

3. O filósofo e a Revolução Francesa

A doutrina de Hegel, tanto quanto a de Fichte, pode ser examinada em distintas épocas de sua vida, oferecendo aspectos singulares que não deve omitir quem atentamente lhe acompanha o desenvolvimento das idéias.

O tímido docente de Iena, o companheiro de Schelling no *Jornal de Crítica da Filosofia* (*Kritische Journal der Philosophie*), dificilmente antecipa o professor de Heidelberg, aquele que, de certa feita, se entusiasmara com a Revolução Francesa e depois com Napoleão.

Aliás, a vida de Hegel teria sido toda ela um rosário de contradições. Tal o retrato pessimista que, com inédito rigor, nos faz de sua doutrina Walter Theimer. Esse moderno e afamado crítico do marxismo assim aquilata as reviravoltas "camaleônicas" de Hegel: "Hegel é típico de como brilha, em diversas cores, o espírito político ainda quando este se manifesta na mesma e única pessoa. Começa Hegel como democrata iluminista, cultua a Revolução Francesa quase tanto ou mais que seu colega Fichte; em seguida, deslumbra-se, já em desacordo com Fichte, diante de Napoleão, herdeiro imperial da Revolução, e deixa-se estipendiar como redator de um jornal napoleônico, na Alemanha; condena as guerras de libertação contra Napoleão, em cuja derrota não crê; com a vitória da Restauração torna-se ultraconservador, profeta do absolutismo. Mas até o fim de sua vida festejou todos os anos com uma garrafa de vinho o aniversário da tomada da Bastilha. Oportunista, que se adapta às variações de cada época? Pesquisador, que se vale das experiências práticas e, por conseqüência, corre sempre na retaguarda dos fatos? Um louco, como Rousseau? Um pouco talvez de tudo isso. Toda concepção, bem como o seu reverso, ele a abraçou com o emprego da mesma acuidade de espírito e poder de expressão. Seu principal tema na Filosofia foram as contradições, das próprias, todavia, não curou".

Reza o original: "Hegel ist ein Beispiel dafuer wie gern der politische Geist in verschiedenen Farben schillet, auch wenn er sich in ein und derselben Person manifestiert. Hegel beginnt als aufklaererischer Demokrat, bewundert die franzoesische Revolution fast noch mehr als Kollege Fichte: dann bewundert er, nicht mehr im Einklang mit Fichte, den kaiserlichen Erben der Revolution, Napoleon, und laesst sich fuer die Redigierung einer napoleonischen Zeitung in Deutschland bezahlen; er verwirft die Befeiungskriege gegen Napoleon, an dessen Niederlage er nicht

glaubt; mit dem Sieg der Restauration wird er ultrakonservativ, ein Prophet des Absolutismus. Aber bis an sein Lebensende feiert er alljaerlich den Jahrestag des Bastillesturms mit einer Flasche Wein. Ein Opportunist, der sich den jeweiligen Zeitumstaenden anpasste? Ein Wahrheitssucher, der jeweils die praktischen Erfahrungen verarbeitet und deshalb immer hinter der tatsaechlichen Entwicklung herlief? Ein Wirrkopf wie Rousseau? Wohl etwas von allem. Jede Anschauung, wie auch deren Gegenteil, vertrat er mit dem gleichen Aufwand an Geistesschaerfe und Ausdruckskunst. Sein Hauptthema in Philosophie und Politik waren die "Widersprueche"; an den eigenen ging er vorueber".[3]

Teve Hegel, de qualquer modo, pela Revolução, o mesmo entusiasmo dos românticos alemães e da jovem intelectualidade européia, que saudavam na rebelião francesa o advento de uma idade de luz e justiça.

Se Kant chorara de alegria ao receber a notícia da proclamação da República francesa,[4] Hegel, por sua vez, plantara, em solenidade pública, a árvore da liberdade.

Não obstou esse fato a que o filósofo exprimisse depois a derrota de suas esperanças quando a Revolução entrou nas agonias do Terror. Estavam ideologicamente rompidas, pois, em que pese à versão de Theimer, as suas simpatias com aquele movimento de raízes liberais e democráticas, e já não podia Hegel professar a mesma coerência de Kant, que, em pleno crepúsculo da existência, quando mais conservadora se mostra a índole dos homens, costumava emitir juízos favoráveis à Revolução e dizer, segundo o testemunho de Nicolovius, reproduzido por Jodl, que as atrocidades cometidas em nome da liberdade, cotejadas com os danos que o despotismo causara à França, eram incomparavelmente insignificantes.

Na luta, em Heildelberg, contra as corporações e a favor do Estado representativo, como advogado do Governo, lança Hegel, com o beneplácito oficial, as sementes de sua teoria política.

Justificando a posição absolutista do príncipe, escudado nas promessas de representação, que, na Prússia, em vida do filósofo, nunca, de fato, se cumpriram, Hegel, ao investir panfletariamente contra as idéias das corporações, se arrima à enorme experiência francesa e brada contra os surdos da Reação, que, empedernidos em suas posições, nada aprenderam, segundo o pensador, daquela lição tão rica de ensinamentos e ainda tão viva na lembrança dos povos.

3. Walter Theimer, *Geschichte des Politischen Ideen*, pp. 200-203.
4. Friedrich Jodl, *Geschichte der neueren Philosophie*, p. 608.

Deveria esta valer assim como advertência à teimosia dos que se acolhem a situações que a razão já desamparara. A pena do filósofo verte conceitos lisonjeiros sobre a Revolução Francesa e mais uma vez censura os seus compatriotas, os quais ele compara com os emigrantes franceses que "nada aprenderam e nada esqueceram nestes últimos vinte e cinco anos — os mais fecundos que a história do Mundo já conheceu, e para nós os mais instrutivos por pertencerem eles à nossa geração e às nossas idéias".[5]

Mas muito anterior a essas considerações, expendidas no século XIX, é o juízo de Hegel acerca da Revolução Francesa, que data dos tempos de sua estada em Frankfurt, no modesto exercício do magistério particular: "Como são cegos os que ainda crêem que podem subsistir instituições, Constituições e leis, que já se não compadecem com os costumes, as necessidades e a opinião dos homens e dos quais desertou o espírito, como se formas, sem nenhum interesse para a razão e o sentimento, fossem suficientemente capazes de compor o laço de união de um povo".[6]

4. *Influência de Platão e Rousseau, e originalidade na concepção do Estado*

Da filosofia que preparou a Revolução de 1789 nunca pôde Hegel emancipar-se inteiramente. Houve um pensador a quem ele venerou, na mocidade, como autêntico herói, e de cuja obra recolheu considerável influência. Esse pensador foi Rousseau.

As nascentes políticas de sua filosofia se situam, pois, nele e em Platão, no *Contrato Social* e na *República*, sobretudo nos pensadores da imortalidade grega, nos seus grandes clássicos, ao calor de cujas idéias conviveu amistosamente o jovem Hegel numa veneração profunda, que deixou traços marcantes em diversas passagens de seu sistema.

Da familiaridade com a obra de Rousseau dá testemunho esse passo célebre, sempre citado na exegese dos textos hegelianos: "Respeitante à busca desse conceito, teve Rousseau o merecimento de haver proposto um princípio, que, não somente quanto à forma (como o instinto social, a autoridade divina) senão quanto à substância, é o próprio pensamento, a saber, a vontade, como princípio do Estado. Contudo, nisso compreende ele a vontade apenas numa determinada forma, insulada (como também, Fichte, posteriormente), e compreende a vontade geral, não como o elemento racional *em si* e *para si*, constitutivo da vontade, senão apenas como o geral, que, consciente, provém dessas vontades isoladas. Desse modo, a união dos indivíduos no Estado conduz a um Pacto. Segue-se daí, a par das conseqüências destruidoras de sua majestade e autoridade absoluta, o divino, em si e para si, e a custo compreensível".[7]

5. G. W. F. Hegel, *apud* J. K. Bluntschli, *Geschichte der neueren Staatswissenschaft, Allgemeines Staatsrecht und Politik*, p. 605.

6. *Recht, Staat, Geschichte*, pp. 330-331.

A vontade, como princípio do Estado, ressurge, assim em Hegel, não como a *volonté générale*, de Rousseau, vontade que tem suas origens na vontade individual, senão como vontade que existe racionalmente, *em si* e *para si*, com rigorosa autonomia, fora das esferas do particular, a que não pode ser referida.[8]

O filósofo suíço, a quem tributou Hegel aquela homenagem, e cujas idéias acerca da *volonté générale* serviram de impulso à construção hegeliana do Estado, há motivado, aliás, com suas reflexões a respeito do *Contrato Social*, debate inesgotável, a que se não furtaram de intervir os mais eminentes cultores da ciência política, no Ocidente.

Mas a célebre *volonté générale*, com que Hegel abre praticamente o seu capítulo sobre a essência objetiva do Estado, depois de definir este como a realidade da idéia moral, perde o tom de imprecisão e nebulosidade de que Rousseau a revestira, para se converter no *racional*, na *vontade substancial*, a que serve de realidade o Estado.

Coube a Hegel assinalar uma das transições mais importantes e fundamentais já havidas na história das doutrinas políticas. Até então, estudava-se o Estado como criação filosófica, abstrata, arbitrária, hipotética, normativa.

Os pensadores exauriam-se em desvendar a natureza do *melhor Estado*, mediante construções otimistas, apartadas muitas vezes da realidade.

7. G. W. F. Hegel, *Saemtliche Werke-Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pp. 330-331; no original: "In ansehung des Aufsuchens dieses Begriffes hat Rousseau das Verdienst gehabt, ein Prinzip, das nicht nur seiner Form nach (wie etwa der Sozialitaetstrieb, die goettliche Autoritaet) sondern dem Inhalte nach Gedanke ist, und zwar das Denken selbst ist, naemlich den Willen als Prinzip des Staats aufgestellt zu haben. Allein indem er den Willen nur in bestimmter Form des einzelnen Willens (wie nachher auch Fichte) und den allgemeinen Willen nicht als das an und fuer sich Vernuenftige des Willens, sondern nur als das Gemeinschaftliche, das aus diesem einzelnen Willen als bewussten hervorgehe, fasste: so wird die Vereinigung der Einzelnen im Staat zu einen Vertrag, und es folgen die weiteren bloss verstaendigen, das an und fuer sich seiende Goettliche und dessen absolute Autoritaet und Majestaet zerstoerenden Konsequenzen".

8. V., acerca da natureza da vontade, em Hegel, a judiciosa crítica de Julius Binder, no monumental ensaio "Die Freiheit als Recht", estampado no primeiro tomo de *Verhandlungen des Ersten Hegelkongress vom 22. bis 25. April 1930 im Haag*, pp. 164-165.

Rousseau, descoroçoado dos homens e das coisas de seu tempo, refugiava-se na fantasia, para dar asas à imaginação, numa crítica que, partindo do *que é*, terminaria no que *deveria ser*.

Havia nos ânimos a obsessão das grandes utopias. Os socialistas franceses seguiam essa mesma linha, que seria, afinal, rompida com a intervenção ideológica do marxismo.

A teoria política conhecia apenas o Estado hipotético, o Estado normativo, o Estado *sollen* e não o Estado *sein*, existencial, histórico, concreto. Este, carregado de idealidade, só passou a conhecê-lo com Hegel.

O jusnaturalismo dominava até então o pensamento estatal. Hegel, que se aprofundara na leitura dos filósofos gregos, no estudo da Antigüidade clássica, cujas instituições lhe foram familiares, tem atrás de si a Revolução Francesa e os amargos reveses da invasão napoleônica.

Em Iena, para onde convergira a pléiade dos maiores filósofos de seu tempo, como Schiller, Fichte, Schlegel, Fries, Krause e Schelling, viu ele interromper-se subitamente sua atividade filosófica com a chegada dos exércitos de Napoleão.

Daqueles dias há um retrato incomparável da visão que lhe deixou o imperador corso. Eis que Hegel, na passagem de Napoleão por uma das ruas da cidade, escreveu que fora aquele, na vida, um dos espetáculos raros que mais o comovera.

A idéia, ou seja, o espírito absoluto e universal, encarnava-se na pessoa do conquistador. E a lembrança do quadro, gravou-a com estas palavras inesquecíveis na missiva que endereçou a Niethammer: "O imperador — esta alma universal —, vi-o, identificável, a cavalgar pela cidade. É deveras admirável a sensação de contemplar tal indivíduo, que aqui, de um lugar, montado a cavalo, se sobrepõe ao mundo e o domina" ("Den Kaiser — diese Weltseele — sah ich durch die Stadt zum Rekognoszieren hinausreiten. — Es ist in der That eine wunderbare Empfindung, ein solches Individuum zu sehen, das hier, auf einem Punkt konzentriert, auf einem Pferd sitzend, ueber die Welt uebergreift und sie beherrscht").[9]

5. *Doutrina política extraída do caos em que a Europa mergulhava*

Viveu Hegel uma das idades mais conturbadas na história do mundo. Foi contemporâneo da Revolução que acabou com a Idade Média e proclamou os *direitos do Homem*, antes de descer às agruras da desordem, da violência e do terror.

9. J. K. Bluntschli, ob. cit., pp. 603-604.

Testemunhou o fim da ação revolucionária com Bonaparte e viu como a idéia de liberdade do povo francês se propagara a outros povos, acompanhando a irresistível vocação do homem moderno para a democracia.

Viu também no imperador, por um momento, uma centelha de luz, a encarnação da Idéia, num juízo que faria, decerto, corar o semblante austero e reacionário de *Sir* Edmund Burke.

Assistiu, entre as ruínas da Europa aflita e devastada, no Continente enlutado pelas guerras napoleônicas, à obra da Restauração, promovida por um elenco de estadistas a serviço da Santa Aliança.

E, antes que seus olhos se cerrassem para a eternidade, quis ainda a História que o frio filósofo germânico visse triunfar em França a revolução liberal da burguesia orleanista.

Há quem diga que nos acontecimentos desenrolados naquele país vizinho, nas sucessivas mutações lá ocorridas, pode-se ler o pensamento de Hegel, a trajetória de suas idéias, que acabam deliberadamente na monarquia constitucional.

Aliás, Marx toma explicitamente a França como palco da tragédia política na Idade Moderna e afirma que os sucessos da vida pública francesa expõem fielmente a história das ideologias que deram corpo e realidade ao mundo em que vivemos.

Como se vê, aquela série quase ininterrupta de fatos que revolveram o subsolo político europeu e, com a repercussão alcançada, a face da história não podia passar indiferente à visão genial do filósofo alemão.

A fadiga germânica diante de uma revolução tão profunda, soprada do outro lado do Reno, e desencadeada sobre a Europa com todas as características de violenta procela, se traduz na posição que assume Hegel.

Está o filósofo cansado das transformações testemunhadas. Longe, todavia, de cair na posição cômoda e negativa do ceticismo, faz da inteligência a agulha magnética que atrai o pensamento para campos inteiramente imprevistos, no domínio das idéias.

A genialidade hegeliana forceja, pois, por romper o denso nevoeiro da filosofia política, onde impera o caos.

Até então conhecia a Europa duas posições: o *elan* racionalista da Revolução Francesa, já esgotado nas cruzadas napoleônicas, e o reacionarismo sem par dos restauradores, aforçurados em recobrar as posições perdidas no passado e em destruir indiscriminadamente as idéias novas, como se pudessem obrigar a História a inopinados recuos.

A intervenção de Hegel se dá nesse momento, voltando-se para as nascentes da civilização helênica.

Vai a *polis* grega inspirá-lo na formulação de um conceito orgânico de liberdade. Sua filosofia se faz a réplica mais poderosa que um pensador poderia antepor ao breviário político da doutrina de Kant.

A originalidade hegeliana consistira, pois, nisto: em haver-se afastado de Rousseau, Kant e Montesquieu, dos filósofos mecanicistas, que inundaram a Europa com o seu novo catecismo de liberdade individualista; em não haver aderido servilmente ao princípio autocrático das coroas absolutistas e em haver indicado, no terreno político, os rumos que haviam de preparar as revoluções do século XX.

Quanto ao rompimento de Hegel com o racionalismo do século XVIII, com as teses da liberdade individual — uma liberdade essencialmente egoística, que atomizaria a sociedade, consoante a lógica de suas idéias —, já demos claras indicações no confronto doutrinário com Rousseau, sobretudo respeitante à função estatal da vontade, ponto em que os dois pensadores, com a gratidão de um deles, se despedem para sempre, tomando rumos diametralmente opostos.[10]

6. *Hegel, filósofo do totalitarismo?*

Quanto ao epíteto de Hegel como o mais ilustre teorista do absolutismo, afigura-se-nos que a razão está com os que combatem essa assertiva, oriunda de um equívoco na análise do sistema hegeliano.

Quando o pensador se confessa adepto da monarquia constitucional, já remove aí, embora superficialmente, as dúvidas que o fizeram, para muitos tratadistas latinos, o papa do absolutismo nos tempos modernos.

Vários corifeus da corrente neo-hegeliana, que promovem, neste século, a ressurreição dos estudos da filosofia de Hegel, hão forcejado por retificar a interpretação mais usual, que simbolizara no ilustre filósofo o Hobbes dos novos tempos, o codificador do despotismo, o panegirista da Reação.

10. Cuidou Hegel, com a sua dialética, segundo Baumgarten, haver superado o racionalismo iluminista. Tê-lo-ia feito no momento em que colocou em esfera supraindividual a realidade do Direito, do Estado e da História. Esse triunfo do espírito objetivo, impondo-se às pretensões, doravante secundárias, do indivíduo "representa o que há de mais vivo na Teoria da Moral e do Direito em Hegel" ("das lebendigste an der Hegelschen Moral — und Rechtslehre"). E acrescenta o mesmo Baumgarten que, enquanto não se dominar a vontade coletiva das Nações como poder, vontade que é "uma das maiores inimigas do bem individual, haverá sempre uma teoria ética para assentar no trono o espírito objetivo". E foi nesse espírito, como já vimos, que Hegel colocou o Estado (Arthur Baumgarten, *Rechtsphilosophie*, p. 8).

Disse Hegel: "O Estado é a realidade da idéia moral" ("Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee"). Acima do Estado só o absoluto.[11] Ou, noutro passo, não menos afamado: o Estado corresponde à revelação divina, a um Deus visível. E textualmente: "todos os valores humanos, toda a realidade espiritual do Homem reside no Estado, que ele deve adorar como divindade terrena".

A increpação mais em voga contra o hegelianismo é, por conseguinte, a de haver conduzido o pensamento político a uma *estatolatria*.

Num dos célebres aditamentos de Gans, Hegel teria dito: "Na idéia do Estado, não se deve ter em vista Estados particulares, nem instituições especiais: deve-se antes ter em conta a Idéia, esse verdadeiro Deus".[12]

E depois, no acréscimo ao § 272, sobre a essência da Constituição: "Cumpre, pois, adorar o Estado como um Deus terreno e reconhecer que, se é difícil conhecer a Natureza, infinitamente mais difícil é conhecer o Estado".[13]

Mas foi no § 258 da *Filosofia do Direito* onde Hegel, sem sombra de dúvida, após sua célebre definição do Estado, afirmou que este, como "fim último", tem sobre o ser humano "o mais alto direito, do mesmo passo que o mais alto dever do indivíduo é pertencer ao Estado".[14]

Em seu afamado "Rapport sur l'État des Études Hégéliennes en France", o neo-hegeliano A. Koyré defende o filósofo dessas increpações, que se lhe afiguram de todo injustas e agressivas, decorrentes sobretudo do sentimento antigermânico que alastrou a França após a I Grande Guerra Mundial.

Houve, com efeito, no país de Montesquieu, ao cabo do conflito mundial de 1914-1918, movimento geral de suspeição e antipatia contra as idéias políticas apregoadas em solo germânico.

Já então um publicista da estirpe de Duguit condenava a *barbaria teutônica* e expressava esse estado de espírito no prólogo de seu monumental tratado de *Direito Constitucional*, no qual antepunha ao Estado-poder dos alemães o Estado-colaboração dos franceses.

11. *Saemtliche Werke-Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 328.
12. Ob. cit., p. 336.
13. Ob. cit., p. 370.
14. Ob. cit., p. 329.

Buscava, assim, novíssima e original fundamentação do poder político, reconceituando o Estado como "produto de diferenciação entre homens de um mesmo grupo social".[15]

Ora, o Estado-poder dos alemães, a que, segundo Duguit, aderem quase todos os publicistas germânicos, é, sem dúvida, o Estado da filosofia hegeliana, e nunca o Estado da especulação subjetivista e racionalista de Kant. Passa Hegel, em geral, por ser no direito público alemão o filósofo que legitima o culto da força, encarnada no Leviatã estatal.

Reconhece Koyré que, em verdade, os reacionários alemães "apresentam a filosofia hegeliana — sobretudo a sua filosofia social — como a divinização do Estado-Moloch ao qual são impiedosamente sacrificados os direitos do indivíduo".[16]

Mas cita o mesmo autor, em abono de sua tese, um dos melhores passos da obra de Basch sobre os filósofos clássicos da Alemanha, refutando a interpretação dos que tomam Hegel como supremo teórico do absolutismo no século XIX, a saber: "É o conjunto o que importa. Ora, ao conjunto do pensamento hegeliano repugna tudo quanto é imperialismo ou nacionalismo ultrapassado. Uma filosofia que faz do Estado a realização da idéia moral, o Espírito moral manifesto, a encarnação da liberdade, é, sejam quais forem as ressalvas que porventura se possam levantar à concepção hegeliana da liberdade e da moralidade, absolutamente, incompatível com as idéias com as quais se há pretendido aparentá-la".[17]

E acrescenta: "Não é verdade que, para Hegel, a vontade do indivíduo se deva sacrificar à vontade do Estado: ela tem, ao contrário, valor absoluto, tanto quanto a do Estado, com a condição, todavia, de que não seja impulso caprichoso, mas vontade verdadeira, isto é, racional, porque, em assim sendo, é, no fundo, idêntica à vontade estatal. Pode-se contestar essa identidade (...). Mas o que se torna inadmissível é fazer de Hegel um *étatiste* intransigente. Admiti-lo equivale a olvidar a subestrutura metafísica de todo o edifício".[18]

Comunga com as mesmas idéias de Koyré o insigne publicista alemão Carl J. Friedrich, que pontifica na Universidade de Harvard como dos mais abalizados constitucionalistas da democracia moderna.

15. Léon Duguit, *Traité de Droit Constitutionnel*, p. IX.

16. "Rapport sur l'État des Études Hegeliennes en France", *Verhandlungen des ersten Hegelkongresses vom 22. bis 25. April 1930 im Haag*, p. 97.

17. M. Basch, *Les Doctrines Politiques des Philosophes Classiques de l'Allemagne*, Paris, 1927, p 323, *apud* Koyré, ob. cit., p. 97.

18. Idem, in ob. cit., pp. 97-98.

Consoante a interpretação de Friedrich, o pensamento de Hegel é no sentido de identificar o Estado com a moralidade, e não no de fazê-lo instrumento dessa moralidade. Só o fato de semelhante identificação, que é completa e substancial, basta para excluir a concepção do Estado como aparelho totalmente coativo, à maneira, por exemplo, do que teria sido o Estado nacional-socialista de Hitler.

Acentua Friedrich que, para Hegel, a divinização do poder, simplesmente como poder, significa verdadeira blasfêmia a Deus. E cita uma das célebres notas de Hegel em sua *Filosofia do Direito*, em que condenava ele certo contemporâneo que veio a esposar tal doutrina.[19]

7. *Superação do jusnaturalismo e da velha teoria absolutista*

Como se vê, a posição de Hegel é rigorosamente intermediária entre o antigo absolutismo de Hobbes — que traduz uma apologia do poder pelo poder e que evolve para as formas mitigadas do absolutismo wolffiano, de feição eudemonística e iluminista — e a reação individualista da filosofia anglo-francesa, que teve na Alemanha, com Kant, o seu mais prestigioso cultor.

De um lado, a exacerbação absolutista do poder, desprovido de qualquer conteúdo ético, e em antagonismo, por isso mesmo, com o espírito objetivo, com a forma mais elevada da *Sittlichkeit*, ou seja, do Estado, na concepção hegeliana, e, de outro, a teoria jusnaturalista de Montesquieu, Kant e Rousseau, que então festejava por toda a Europa o seu triunfo ideológico, depois de emancipar, no novo mundo, as colônias inglesas e de suprimir, no Continente, com a Revolução Francesa, a velha ordem feudal consorciada ao absolutismo monárquico.

A teoria hegeliana, com o seu pêndulo oscilando para o autoritarismo e a Reação, ao revés das doutrinas revolucionárias e individualistas do direito natural, exprime perante o problema do Estado posição de nítido e flagrante otimismo.

O século XVIII fora pessimista e subversivo. Se exaltava o indivíduo, tinha em mira abater, para sempre, com as *Declarações de Direitos do Homem*, o monstruoso Leviatã, inimigo mortal e imediato da liberdade humana.

O Estado era para ele o mal necessário, que se devia tolerar apenas na medida em que sua existência fosse estritamente indispensável à convivência social.

19. Carl J. Friedrich, *Die Philosophie des Rechts in historischer Perspecktive*, pp. 78-80.

O critério de valoração ética residia no indivíduo e não na coletividade.

A suprema inovação de Hegel se dá, pois, quando ele busca reconciliar as duas posições aludidas, ficando, porém, suas simpatias com o Estado forte, e não com o Estado abstencionista e neutro.

Inspirando-se na concepção platônica de Estado, reconceituando a liberdade com desprezo do liberalismo, chega Hegel àquela reconciliação ao inverter referida tese individualista sobre o valor ético máximo, que, ao invés de radicar-se no indivíduo, passa a se alojar no Estado.

Com efeito, Família e Sociedade Civil, como degraus ou camadas do espírito objetivo, são, na dialética hegeliana, meios de que se vale o Estado para a realização de seus fins. O Estado, como a mais alta concretização do espírito objetivo, se põe acima de ambos.

Dessa superioridade decorre, segundo Wundt, a adesão de Hegel à idéia platônica do Estado, mediante a qual existe o indivíduo para o todo e não o todo para o indivíduo.[20]

Esse princípio, que ele patrocinou, quando conduzido às últimas conseqüências, acaba efetivamente no totalitarismo.

A lembrança de sua aplicação indiscriminada e sem escrúpulos na teoria política de certos pensadores do século XX constitui sombria advertência acerca dos perniciosos efeitos que poderá ter para o gênero humano, importando, pois, uma doutrina de negação.

De certo, não tivera Hegel em vista esse resultado. Para combater o século XVIII, fazia-se mister uma arma que ferisse fundo. Encontrou-a no social, fixou-a na teoria do espírito objetivo, limitou-a no absoluto, colocando neste a Arte, a Religião e a Filosofia como domínios axiologicamente superiores ao Estado.

Desfrutou Hegel a simpatia e o favor da ordem política restaurada. Sua filosofia caiu nas graças da Reação e se fez a filosofia oficial do Estado prussiano. A monarquia de Frederico Guilherme se comprazia com suas idéias e ele se converteu, por isso mesmo, no teorista dileto e de maior evidência da ordem dominante.

Os homens que antes haviam perseguido e humilhado a Kant, proibido suas preleções filosóficas sobre matéria religiosa e logrado do velho sábio de Koenigsberg o compromisso de um silêncio aviltante, cuja quebra significaria prática de ato subversivo, eram ideologicamente os mesmos que, nas primeiras décadas do século passado, se desmanchavam em aplausos à filosofia hegeliana.

20. Wilhelm Wundt, *Einleitung in die Philosophie*, p. 243.

Mas os restauradores da grei de Metternich, os que viviam cegamente as paixões e o fanatismo de uma época conturbada, queriam recompor o mundo, mediante retrocesso histórico a idades que já se haviam apagado definitivamente da memória dos povos, a saber, as eras do absolutismo real.

Pouco importa que os românticos alemães sonhassem em reconstituir o passado perdido, fazendo a apologia da autoridade e da tradição.

A grande verdade é que Hegel, colocado nessa mesma corrente, aparece como inovador genial e prepara, com o calor dialético de suas idéias, a serviço da restauração, nova teoria filosófica, a qual não pôde nunca prever que acabaria por se voltar um dia contra os estadistas da Santa Aliança, seus fiéis amigos.

E isso quis a História, ironicamente, que acontecesse. Foi na dialética do insigne pensador que as ovelhas pretas da esquerda hegeliana se depararam com o método que conduziu ao socialismo científico, na mais violenta retaliação ideológica que o século XIX já fez à doutrina dos restauradores.

8. Postulados hegelianos no moderno pensamento político e retorno ao direito natural como saída para a crise da liberdade moderna

O constitucionalismo democrático, que nasceu nas entranhas da filosofia política do direito natural racionalista, combatido por Hegel, parece haver reconhecido, em parte, a justeza daquela tese, ao caminhar precisamente no rumo de concessões que se fazem cada vez mais munificentes ao princípio social, em detrimento do princípio individual. Este há sido sempre o sacrificado.

Sua posição é de notório recuo. Seu prestígio entrou em declínio acentuado e sua crise há sido a crise mesma do velho liberalismo burguês.

Na esfera jurídica, percebe-se com limpidez essa tendência, que há importado na chamada socialização progressiva do Direito, a ponto de um jurisconsulto da envergadura de Rippert haver ousado afirmar, sem hesitação, que, hoje, quase todo o direito é público.

Se se reconhece ao social indisputável preponderância sobre o individual, se o indivíduo já deixou de ser o rei coroado pelos teóricos do racionalismo, houve, nas raízes filosóficas dessa transformação, a presença necessária de um grande pensador.

Esse pensador foi Hegel, o ardoroso Copérnico da ciência política, quando conclui que, ao invés de a sociedade girar em torno do indivíduo, é o indivíduo que gira em torno da sociedade.

Mas tal interpretação não é pacífica. Acha-se plantada na gênese da mutação a semente do totalitarismo do século XX, das grandes reações antidemocráticas, que, rompendo o equilíbrio entre o indivíduo e a sociedade, provocaram a crise do Estado moderno.

Essa crise há sido assinalada com a postergação dos direitos do Homem, a invasão das esferas sagradas de natureza subjetiva, a ameaça quase permanente, que paira, de eliminação da personalidade humana.

E como a maré social que vem de Hegel seria, na gigantesca onda do totalitarismo, a rebarbarização do mundo que dois milênios de civilização mediterrânea nos herdaram, há no coração de quase todos os povos um movimento refletido de autodefesa, que é a retomada da consciência jusnaturalista, no campo político, ou seja, um retorno espiritual, bem que moderado, ao século XVIII, para temperar a ordem política e sobrestar os excessos que o primado absoluto da coletividade acarretou.

A mais recente literatura política dos países ocidentais exprime essa linguagem, traduz essa tendência, aponta esse anseio, denota, em suma, na reconsideração crítica do passado, a efetiva reconciliação do binômio clássico: indivíduo-sociedade.[21]

9. *Hegel e a separação de poderes*

O sumário que fizemos, tanto das principais idéias que servem de esteio à filosofia hegeliana como do meio ideológico onde veio atuar essa filosofia, já nos permite passar ao estudo da posição que tomou Hegel com referência ao problema da separação de poderes.

Na opinião do insigne filósofo, é justa a teoria. Não, porém, da maneira como a formularam os publicistas do liberalismo. Hegel, preservando a idéia da unidade do poder, se acha, a este respeito, mais próximo de Rousseau do que de Montesquieu.

Com efeito, aceita o princípio, que, "tomado em seu verdadeiro sentido", seria, "com razão", a "garantia da liberdade pública". No entanto, compraz-se em increpações contra os que com mais ardor o sufragam, os quais, segundo Hegel, a respeito do mesmo "nada sabem e nada querem saber" ("nichts wissen und nichts wissen wollen").[22]

21. Basta que se atente, entre outras, para a moderna e copiosa bibliografia alemã acerca do direito natural, que inclui obras de autores de nomeada, como Hans Thieme, Adolf Arndt, Felix Flueckiger, Ernest von Hippel, Hans Mitteis, Heinrich Rommen, Leo Strauss, Hans Welzel e Erik Wolff, todos eles versando uma nova direção no pensamento jurídico e político da Alemanha.

22. G. W. F. Hegel, *Saemtliche Werke-Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 368.

São esses os pensadores da *razão abstrata*, os corifeus do liberalismo. Teriam assentado a falsa "independência absoluta dos poderes" entre si ("die falsche Bestimmung der absoluten Selbstaendigkeit der Gewalten gegeneinander") e, o que é mais grave, estabelecido, segundo Hegel, as suas relações mútuas em termos ostensivamente negativos, ou seja, mediante técnica de limitação recíproca.[23]

Diz Hegel que isso determinou um estado de hostilidade e temor entre os poderes, que passaram a tratar-se como inimigos. Um procura precatar-se contra o outro, de modo que o remédio, nessa atmosfera de recíproca animadversão, reside unicamente num sistema de equilíbrio, mediante contrapesos.

Ora, a esse respeito falta o sopro de *unidade vital*.

E acrescenta Hegel: "Tomar o negativo como ponto de partida e pôr, ademais, a desconfiança e o lado mau em primeiro plano, bem como sutilizar, de modo solerte, impedimentos que, para se tornarem realidade, precisam apenas de impedimentos contrários, eis o que caracteriza aquela idéia, segundo a compreensão negativa, e o que também lhe distingue o caráter, consoante a opinião do vulgo".[24]

A independência dos poderes redundaria, pois, numa desintegração imediata do Estado. Cometeria *enorme erro* quem cuidasse que cada poder tem em si existência abstrata.

A existência de poderes independentes não poderia gerar nenhuma unidade. E a conseqüência, para Hegel, seria ou a destruição do todo, ou o restabelecimento da unidade, pela violência.

Alude Hegel ao que aconteceu na Revolução Francesa, quando ora o Poder Legislativo era devorado pelo Executivo, ora este por aquele, tornando-se, por conseguinte, absurdo, nessa eventualidade, apregoar a moral da harmonia de poderes.

10. *Organicismo estatal*

Hegel é organicista. Ele o confessa em vários trechos de sua *Filosofia do Direito*.

No § 269, por exemplo, refere-se especificamente ao Estado como organismo. Esse organismo é a constituição política.

Fora da concepção orgânica de Estado, não teria sentido falar em separação de poderes para Hegel. A independência absoluta desses poderes afigura-se-lhe, como vimos, absurda.

23. Idem, ibidem.

24. Ob. cit., p. 369.

Os poderes se distinguem, sim. Mas não de maneira a constituírem unidades autônomas, com vida própria. A idéia de coordená-los de forma orgânica se acha, pois, de todo coerente com o princípio do racional, em Hegel.

Racionalidade equivale a realidade. Daí o célebre aforismo hegeliano: "Was ist wirklich, das ist vernunftig. Was vernunftig ist, das ist wirklich".[25]

Hegel, segundo Ernst von Hippel, preza a realidade. Longe dele, pois, a idéia de quebrar os vínculos com o mundo. O filósofo procura trazer à luz a razão ou a idéia, que se acham à base de toda realidade, a fim de que a vida venha a ser compreendida por pensamentos. Tanto assim que ele escreveu, no "Prefácio" da *Filosofia do Direito*, assevera o mesmo autor, "que a missão da Filosofia é compreender o que existe, pois o que existe é a razão" ("Das, was ist, zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das, was ist, ist die Vernunft").

A separação de poderes, como quer a filosofia kantista, ou a teoria de Montesquieu, significa, para Hegel, quebra, que ele não admite, do princípio da identidade e do monismo, princípio que é das notas mais enérgicas e originais de seu pensamento filosófico.

Portanto, impossível compreender no hegelianismo a separação de poderes sem remissão à tese organicista do Estado. Aliás, lembra Hegel, nos aditamentos de Gans, a célebre fábula do estômago e dos membros, e postula como imprescindível a passagem das partes à identidade, visto que, na hipótese de um poder se afirmar independente perante os demais, todos se arruinariam conjuntamente.[26]

Cada poder contém em si, segundo Hegel, "os demais momentos, e, por isso, aparece sempre como totalidade, e não como fragmento de uma unidade".

Só assim encerra o princípio da separação de poderes "o momento essencial da diferenciação, da racionalidade real" ("das wesentliche Moment des Unterschiedes, der realen Vernunftigkeit").[27]

Esse pensamento de interdependência orgânica dos poderes se acha expresso de maneira tão clara e categórica por Hegel, que um de seus melhores críticos, no campo da Filosofia Política, o insigne jurista e publicista alemão da escola neo-hegeliana Julius Binder, pôde afirmar, com inteira procedência, que, aí, "o resultado não é o

25. Ob. cit., p. 362.
26. Ob. cit., p. 347.
27. Ob. cit., p. 368.

Estado abstrato do individualismo, mas o Estado como organismo vivo, articulado".[28]

Em Hegel, a divisão quantitativa dos poderes não diverge da de Montesquieu. A palavra "divisão", no entanto, não é da estima do filósofo, que quase sempre a substitui por expressões cujo emprego não chega à idéia inevitável e rigorosa de repartição.

Na *distinção substancial* do *Estado político* temos, pois, segundo Hegel:

a) o poder de determinar e fixar o geral, isto é, o Poder Legislativo;

b) o poder que submete as esferas particulares e os casos individuais ao geral — o Poder Executivo; e

c) o poder subjetivo, como poder da vontade, em última instância, a saber, o poder do príncipe, o Poder Real. Nesse poder, conforme Hegel, fundem-se os demais poderes numa unidade, que abrange o princípio e a extremidade do todo.

Em seguida, faz o filósofo entusiástica e ardorosa apologia da monarquia constitucional, quando, com entono dogmático, diz que "a missão do mundo moderno é preparar os Estados para a monarquia constitucional, na qual a idéia, como substância, há logrado sua forma infinita".[29]

11. *A tese hegeliana da separação de poderes como tese verdadeira*

Quando mais alto se afirmava o prestígio da teoria da separação de poderes, na idade áurea do liberalismo burguês, teve Hegel a coragem de propor correções essenciais para que o princípio pudesse ser, como já vimos, a "garantia da liberdade pública", e não o fermento de destruição da "unidade estatal".

Em meio aos preconceitos do liberalismo, a emenda fundamental de Hegel fez estremecer notadamente os que haviam sido impelidos pela tese aos mais delirantes exageros, a ponto de desvirtuarem a doutrina de Montesquieu, com a afirmação absurda da *independência absoluta* dos poderes.

Teve Hegel que pagar ao liberalismo o tributo da impopularidade e do descrédito de suas idéias em vastas camadas da opinião jurídica. Via-se no filósofo o demônio da Reação, num de seus disfarces mais inteligentes, como se forcejasse por debilitar a idéia de

28. "Die Freiheit als Recht", *Verhandlungen des ersten Hegelkongresses...*, ob. cit., p. 202.
29. Ob. cit., p. 371.

liberdade política dos povos, bem como o sentimento da independência burguesa perante o Estado.

Mas a boa tradição do monarquismo constitucional, cedendo ao imperativo de crescente democratização, parecia corroborar, cada vez mais, e era o caso das instituições políticas inglesas, que a tese hegeliana da separação de poderes vinha a ser a tese verdadeira.

Na Inglaterra, a prática política, de índole consuetudinária, sempre desprezou o princípio da separação absoluta e se inclinou decididamente para uma separação amena, flexível e relativa, maiormente no que tange às relações entre Executivo e Legislativo.

Afigura-se-nos, pois, que o liberalismo, nas transformações por que passou, até chegar à sua concepção mais moderna, contraiu para com Hegel pesada dívida de gratidão, pela dose de hegelianismo que os seus novos postulados contêm.

Sem a separação de poderes como a visualizou Hegel, em crítica profundamente justa e valorativa do mencionado princípio, teria decerto prevalecido, na elaboração constitucional do Estado moderno, aquela outra diretriz ideológica que, na distribuição de poderes, deu como seu melhor fruto a técnica política dos sistemas presidencialistas, a que mais se aproxima da ortodoxia do velho liberalismo.

No entanto, mesmo essa técnica, quando bem entendida e bem aplicada, não se forra às modificações ditadas pela evolução da doutrina, modificações que oscilam precisamente entre a idéia antiga de separação e a idéia moderna e mais exata de colaboração.

A idéia de colaboração, ademais, contida, já, com meridiana nitidez nas reflexões de Hegel, parece, do ponto de vista estatal, assentar na natureza das coisas, visto que a realidade política de quase todas as democracias acarreta uma integração do Legislativo com o Executivo, afiançando a existência de poderes coordenados, e não antagônicos.

Onde, pois, a técnica que melhor chega a essa conseqüência?

Evidentemente, no parlamentarismo, o mais flexível e democrático sistema de governo que o Estado moderno conheceu, e que permite, sobretudo, a humanização política do velho liberalismo, sua superação efetiva e notadamente suas transformações.

Chegamos, em suma, a essa conclusão: Hegel reelaborou as bases do princípio da separação de poderes, fundou-o na idéia organicista de interdependência e, reconciliando a tese dos poderes que se excluem com a tese dos poderes que se coordenam, deu, por último, ao poder a base ética necessária, que o liberalismo extremado do século XVIII lhe solapara.

Capítulo V

A LIBERDADE ANTIGA E A LIBERDADE MODERNA

1. A crise da liberdade moderna. 2. Germanismo, helenismo e reacionarismo. 3. Benjamin Constant e o culto da liberdade na "polis" grega. 4. O antiindividualismo do Estado-Cidade ou a índole coletivista das comunidades gregas. 5. Conheceu a antigüidade direitos fundamentais do Homem? 6. O pensamento de Miguel Reale. 7. A liberdade em Roma, segundo Jehring. 8. Uma reinterpretação do Estado grego: Nietszche e "O Começo da Tragédia". 9. O antiliberalismo nas doutrinas autoritárias da liberdade.

1. A crise da liberdade moderna

A ideologia dos sistemas totalitários desacreditara por completo o liberalismo depois da I Grande Guerra Mundial, emprestando-lhe acepção pejorativa, de que ainda não pôde de todo desembaraçar-se.

Mas essa tendência antiliberal investia, na verdade, contra um moinho de vento, pois o liberalismo, como "doutrina contra o Estado", morrera com a primeira fase do capitalismo.

O que o século XX conhece, na pureza dos postulados em que se arrima o legítimo pensamento democrático, é um esforço ideológico de preservação da liberdade humana.

A sobrevivência da democracia liga-se ao êxito que eventualmente possa alcançar uma teoria política que afirme e reconcilie a idéia dos direitos sociais, que faz lícita uma maior intervenção do poder estatal na esfera econômica e cultural, com a idéia não menos justa do individualismo, que pede a segurança e o reconhecimento

de certos direitos fundamentais da personalidade, sem os quais esta se deformaria e definharia, como fonte que se deve sempre conservar de iniciativas úteis, livres e fecundas.

A literatura política subseqüente à última Guerra Mundial promove um fecundo renascimento doutrinário, que atualiza precisamente os mais ilustres representantes do liberalismo.

O interesse pelos temas vinculados à teleologia estatal, a ressurreição do jusnaturalismo na doutrina política dos modernos filósofos alemães, o retorno a Kant e Humboldt, a Benjamin Constant e Tocqueville, a Stuart Mill e Spencer, são indícios seguros da imperiosa necessidade de resistência, que ora se esboça, a uma consagração irrefletida do social, com o esmagamento do indivíduo, conforme acontece na teoria totalitária.

Volta, assim, a democracia aos seus mestres e inspiradores do ramo liberal, menos para retomá-los em toda a sua extensão doutrinária — o que seria não tanto lírico, como funesto e perigoso —, senão para manter sempre à vista aquelas idéias essenciais da personalidade que o totalitarismo de contínuo ameaça.

A liberdade aparece, pois, nos redemoinhos da controvérsia política. Não há que tergiversar, por conseguinte, na importância que assume esse tema para os destinos da sociedade contemporânea.

E mais uma vez, como nos séculos XVIII e XIX, perdura o velho conflito entre a liberdade antiga e a liberdade moderna.

Nesse embate, o que se decide é a sorte de uma concepção de vida, ligada a um sistema social em crise, que não despreza, contudo, frente aos padecimentos da enfermidade que o devora, as esperanças de cura radical.

Daí não podermos menoscabar a importância que têm para os nossos dias o estudo e a compreensão das antigas instituições gregas e romanas.

Daí também serem de todo justas as palavras de Ernest Barker ao ponderar a necessidade dessa pesquisa: "Não nos acercamos, portanto, do estudo da Cidade-Estado como de um assunto de interesse histórico, senão que estudamos algo em que ainda nos deslocamos e vivemos. A Cidade-Estado era diferente do Estado nacional contemporâneo; mas diferente apenas pela circunstância de ser uma forma mais vital e intensa da mesma coisa. Nela, podia o indivíduo, com mais clareza e desembaraço, supor-se parte integrante do Estado, visto que as dimensões deste o permitiam e o seu sistema primário de governo animava tal suposição. Estudando o Estado-Cidade, estudamos, na verdade, o ideal dos Estados modernos, algo que é tanto de ontem como de hoje, por ser essencialmente de

sempre" ("We do not therefore come to the study of the philosophy of the City-State as to a subject of historical interest: we come to the study of something in which we still move and live. The City-State was different from the Nation-State of today; but it was only different in the sense that it was a more vital and intense form of the same thing. In it the individual might realise himself more easily and clearly as part of the State, because its size permitted, and its system of primary government encouraged, such realisation. In studying it we are studying a thing which is as much of today as of yesterday, because it is, in its essentials, for ever").[1]

Ademais, a reflexão autoritária, que conceituou a liberdade na Revolução Francesa, tinha suas raízes na Antigüidade e colidia com o pensamento moderno da liberdade perante o Estado, a liberdade de tomo individualista, que nasceu para a constituição política dos povos europeus com os antecedentes históricos das revoluções inglesas do século XVII, com o exemplo da independência americana e com o fragor dos embates da insurreição francesa.

Montesquieu e o velho Mirabeau, filósofos que prepararam o drama de idéias de 1789, traduzem a influência moderadora do liberalismo contraposta ao radicalismo democrático de Rousseau e Mably.

Rousseau pensava em nome de todas as classes, ou seja, do povo. Montesquieu, inconscientemente, e a despeito de sua filiação aristocrática, em nome da classe em ascensão — a burguesia —, que, no entanto, se identificava com as demais classes populares no princípio comum de antagonismo aos privilégios sociais e a ilimitada soberania real, esteada em instituições de natureza feudal.

Sonhava Rousseau com a democracia direta. Montesquieu, com a democracia representativa, cujas bases erigiu.

Em suas conseqüências doutrinárias, Montesquieu está mais próximo de Kant. Rousseau, ao contrário, surge como o pensador que antecipa Hegel, de quem foi, aliás, com a teoria da *volonté générale*, ilustre preceptor em filosofia política.

Se acaso outras antíteses não separassem as duas correntes que fizeram a Revolução e comunicaram à idéia de emancipação política do Homem o seu maior impulso no constitucionalismo moderno, bastaria rápida alusão ao conceito de liberdade que ambas patrocinavam para medir-se o grau de alongamento em que doutrinariamente se situavam, embora, por força de conveniência superior na consecução de um fim comum — a destruição do despotismo —,

1. *Greek Political Theory*, p. 15.

combatessem juntas a favor do mesmo resultado, que as contradições intestinas do grupo revolucionário não permitiram, todavia, se alcançasse inteiramente.

Como é sabido, ficou a lição, mas o desfecho imediato foi o terror, o consulado, a ditadura; um prolongamento desnecessário do martírio que envolveu, no Continente, a consolidação constitucional do princípio democrático.

Essa alusão a que nos referimos importa considerar a essência da liberdade, como a queria o liberalismo, e, do mesmo passo, como a pretendia o populismo democrático do século XVIII.

2. *Germanismo, helenismo e reacionarismo*

Rousseau, Mably e Hegel voltavam-se para a Antigüidade clássica, sobretudo para a velha Grécia, no afã de criar um conceito de liberdade que significasse essencialmente, como nos tempos clássicos, a presença ativa e militante do Homem na formação da vontade política, com a correlata sujeição do mesmo a essa vontade onipotente.

Com efeito, Hegel, ilustre filósofo germânico da Restauração, foi dos mais apaixonados cultores dos ideais helênicos, onde se nutre boa parte do historicismo que constitui a pedra angular de sua filosofia.[2]

A sugestão política que recebe da Grécia concorre para fazer desse filósofo a mais veraz e poderosa afirmação de germanismo.

Germanismo, porém, no sentido moderno, com os seus laivos autoritários, tão distinto daquele das origens e das tradições mais antigas.

A Germânia de Tácito, como se sabe, conhecera e cultivara a liberdade nos campos e nas florestas.

Os arrogantes invasores, com a altivez de seu individualismo, haviam ensinado ao romano vencido e decadente a lição da liberdade, a qual, no que tange à consciência religiosa, eles assimilaram com os ensinamentos recebidos do púlpito cristão.

Na Alemanha do século XIX, porém, quase nada prevalecera desse antigo sentimento de independência, que, todavia, nos povos anglo-saxônios, ramo não menos ilustre da linhagem ger-

2. O historicismo foi, segundo Windelband, a nota essencial da filosofia de Hegel. O grande idealista, o "último construtor de sistemas filosóficos", consagrou à compreensão da História as maiores e melhores energias de seu pensamento (Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, pp. 515-516).

mânica, deitou tantas raízes, gerando a idéia moderna e fecunda da liberdade.

Havia entre os alemães da geração idealista um ressentimento contra a Revolução Francesa e sua ideologia. Esse ressentimento se exprime tanto na escola histórica do Direito de Hugo, Puchta e Savigny[3] como na filosofia política do hegelianismo, onde aumenta de intensidade.

Busca Hegel, pois, desesperadamente, um conceito *positivo* de liberdade com que refutar o pensamento de Kant e da Revolução, aquilo que se lhe afigura decerto o *negativum* da liberdade, isto é, um conceito deplorável, abstencionista, errôneo, vazio, omisso.

Insurgindo-se contra a doutrina kantista, em que "cada um limita a liberdade do próximo, de modo que a limitação comum, distúrbio de todos mutuamente, permite a cada qual um pequeno lugar onde se possa conservar", vê Hegel na liberdade aquele estado cultural, espiritual e social, intimamente vinculado ao desenvolvimento da comunidade, fora da qual não chegará jamais o Homem à sua condição de *ser livre*.

Onde vai ele, porém, inspirar-se em seu intento de reconceituar a liberdade?

Na Antigüidade clássica, conforme dissemos, em Platão e Aristóteles, nas instituições helênicas, na formosura da democracia ateniense.

Afirma Hegel: "Na Grécia, vemos a democracia em seu aspecto mais encantador. A liberdade, como lá existiu, foi a mais formosa

3. Com efeito, não são poucos os tratadistas que vislumbram na obra de Gustavo Hugo e Georges Puchta as raízes do historicismo jurídico, antes de o movimento tomar corpo, de maneira já insofismável, na doutrina de Savigny. Del Vecchio é bastante explícito a esse respeito, quando escreve: "Mas se Burke é quase um precursor ou inspirador da escola histórica do Direito, seus verdadeiros chefes e fundadores foram três grandes juristas da Alemanha, onde a escola floresce principalmente: Hugo, Savigny e Puchta" (*Philosophie du Droit*, 1953).

Com mais autoridade do que Del Vecchio, temos, assinalando esse mesmo ponto de vista, o Professor de Leipzig Heinrich Ahrens, afamado filósofo crausista do Direito, que assim se enunciou no seu célebre tratado acerca do direito natural: "Na Alemanha foi a escola histórica, principalmente sob o aspecto jusprivatista, fundada por Hugo (1768-1844), cabendo, porém, a Savigny o mérito de haver, depois, desenvolvido mais sistematicamente os princípios desta escola" ("In Deutschland wurde die historische Schule, verwaltend in privatrechtlicher Hinsicht, begruendet durch Hugo (1768-1844), es bleibt aber das Verdienst Savigny's (1779-1861), spaeter die Principien dieser Schule mehr systematisch entwickelt zu haben").

Luiz Legaz y Lacambra, ao nomear Hugo, Savigny e Puchta *cabeças visíveis da Escola histórica*, asseverava que eles "representam, do ponto de vista filosófico, a irrupção do historicismo no pensamento jurídico" (*Filosofía del Derecho*, p. 85).

que já houve sobre a face da Terra. Assim como o despotismo representou a peculiaridade da vida política oriental – a sua constituição, se é que disso se possa falar –, assim como a aristocracia foi a nota do mundo romano e a monarquia a dos povos germânicos e cristãos, a democracia, por sua vez, foi a característica da Grécia".[4]

No ideal grego, quis Hegel descobrir a liberdade ética de que se serviu para negar o século XVIII e a filosofia política de inspiração liberal-democrática.

Quando se cogita de lançar as bases de nova compreensão da liberdade humana, o retorno a Atenas e Esparta é imperioso na doutrina histórica hegeliana.

Em outro passo de suas célebres preleções acerca da Filosofia da História, depara-se-nos essa apologia ardente da liberdade grega:

"De um modo geral, foram os momentos da existência ateniense independência do indivíduo acompanhada de educação, vivificada pelo espírito estético. Houve, em Atenas, uma liberdade viva e uma igualdade da moral e da educação espiritual, e, embora não se houvesse podido eliminar a desigualdade patrimonial, nunca alcançou esta pontos extremos.

"Ao lado dessa desigualdade e dentro dessa liberdade, puderam assentar-se livremente todas as assimetrias do caráter e do talento, todas as distinções de individualidade, e extrair-se do meio circunjacente o mais rico estímulo e desenvolvimento."[5]

3. *Benjamin Constant e o culto da liberdade na "polis" grega*

Como se vê, Platão e Aristóteles bem como a realidade histórica da *polis* grega, com as suas instituições dominadas pelo sentimento igualitário e coletivista, inspiraram decisivamente o conceito autoritário da liberdade, enquanto acesso do indivíduo à soberania, até se converter na versão extrema e contemporânea da "liberdade" totalitária.

Esta significa para o indivíduo submissão ao Estado, tutor de sua economia, órgão paternalista que o cumula de benefícios materiais, mas lhe coarcta de todo a ampla e ilimitada independência de movimentos que caracterizava a liberdade do liberalismo.

Benjamin Constant foi, possivelmente, o primeiro em perceber, com toda a acuidade de um publicista profundo, a verdadeira anti-

4. *Vorlesungen ueber die Philosophie der Weltgeschichte. – Die griechische und die roemische Welt*, p. 602.
5. Idem, ibidem.

tese entre a liberdade antiga e a liberdade moderna, projetando sobre as contradições inexplicáveis da Revolução Francesa um jato de luz, que nos permite dissipar o velho equívoco sobre a suposta consistência da aliança estabelecida entre o pensamento liberal e o pensamento democrático, a qual ocultava, todavia, como fórmula de compromisso, dissidência mais profunda, cujas razões só ulteriormente se desenharam com nitidez.

Ora, o célebre discurso que proferiu Benjamin Constant no "Athénée Royal" de Paris, em 1819, intitulado *De la Liberté des Anciens Comparée à celle des Modernes*, é dessas obras-primas da teoria do Estado, que pertence as maiores e mais bem-elaboradas sínteses que o pensamento político da Humanidade já produziu.

Peças como a *Oração Fúnebre*, de Péricles; a *Oração da Coroa*, de Demóstenes; o *Farewell address*, de Washington; a *Declaração dos Direitos do Homem*, da Revolução Francesa; o *Manifesto Comunista*, de Karl Marx; o *discurso de Lincoln*, no cemitério de Gettysburg, aos mortos da Abolição americana, assinalam, a despeito de sua concisão, verdadeiras revoluções no campo das idéias e atuam poderosamente na alma das gerações, gravadas que ficam para sempre na lembrança dos homens a que se dirigiram, de cuja imaginação já não podem impunemente desprender-se.

Se algum documento há de reivindicar na História o título de manifesto político do liberalismo, será este, incontestavelmente, o discurso de Constant sobre a liberdade dos antigos comparada com a dos modernos.

Ali, a teoria política do liberalismo retoma, em poucas páginas, a certeza de suas energias ideológicas e se afirma na precisão incomparável de uma fórmula que a identifica doutrinariamente, sem qualquer eiva de equívoco.

O merecimento de Constant é o de haver, pois, reconhecido e classificado duas tendências opostas que a reflexão não lograra ainda ordenar com lucidez no caos onde se achavam imersas.

Antes de passarmos à crítica da exposição de Constant, a que calorosamente adere também Laboulaye, outro insigne corifeu do liberalismo francês, num trabalho idêntico, mas posterior, intitulado *La Liberté Antique et la Liberté Moderne*, convém reproduzir aquelas passagens capitais em que o pensamento do célebre constitucionalista fixa o contraste das duas concepções:

"É para cada um o direito de não sujeitar-se senão às leis, de não poder ser preso, detido, condenado à morte, maltratado, sob qualquer pretexto, como decorrência do arbítrio de um ou vários indivíduos. O direito de manifestar opinião, escolher a profissão e

exercê-la! Dispor da propriedade e até abusar da mesma; de ir e vir, sem obter permissão e prestar contas de seus atos ou intenções. É, para todos, o direito de reunião, seja para deliberar acerca de interesses pessoais, seja para professar o culto que lhe aprouver, a si e aos seus associados, seja, simplesmente, para preencher, da maneira mais conforme aos respectivos sonhos e pendores, os dias e as horas. É, em suma, o direito que a cada um assiste de influir no governo, já pela nomeação de todos ou de alguns funcionários, já por representações, petições, exigências, que a autoridade é mais ou menos compelida a tomar em consideração. Comparai então a esta liberdade a dos antigos.

"Consistia essa em exercer coletiva porém diretamente várias partes de toda a soberania, em deliberar, na praça pública, a respeito da guerra e da paz, em selar com os estrangeiros tratados de aliança, em votar leis, proferir julgamentos, examinar as contas, os atos, a administração dos magistrados, fazê-los comparecer perante o povo inteiro, acusá-los, condená-los ou absolvê-los; mas, ao mesmo tempo que havia isso, que os antigos chamavam de liberdade, admitiam eles, por compatível com essa liberdade coletiva, a submissão completa do indivíduo à autoridade do todo. Não encontrareis entre eles quase nenhum dos direitos que acabamos de ver como parte da liberdade entre os modernos."[6]

O mundo clássico, na magistral exposição de Benjamin Constant, praticou uma liberdade que na Idade Moderna seria equivalente ao cativeiro da personalidade humana.

Invoca Constant o testemunho de Condorcet e acentua que os antigos não possuíram nenhuma noção de direitos individuais, se bem que abra tímida exceção para Atenas, "dos Estados antigos, o que mais se assemelha aos modernos".[7]

4. *O antiindividualismo do Estado-Cidade ou a índole coletivista das comunidades gregas*

Eminentes pesquisadores que se ocuparam da Antigüidade grega, na época do liberalismo e nos tempos presentes, concordam em apontar a *polis* grega como o maior símbolo de integração social do indivíduo.

Ali, a tradição se depara com formas adiantadas de absorção do homem pela coletividade.

6. Benjamin Constant, *Cours de Politique Constitutionnelle*, t. II/541-542.
7. Ob. cit., t. II/542-543.

Os que se entristecem com o cisma entre o individual e o social na Idade Moderna encontram motivos de encantamento ao contemplarem enternecidamente aqueles tempos remotos, em que a sociedade política teria realizado, de forma concreta, o ideal da liberdade humana, produzindo o milagre da vinculação orgânica entre o indivíduo e a comunidade.

O Prof. Alfred Verdross-Drossberg, da Universidade de Viena, em uma de suas melhores obras, escreve: "A *polis* abrange toda a vida de seus cidadãos. Não é apenas uma coletividade de homens, senão também de deuses, pois o Estado, em suas raízes, constitui comunidade sagrada. A *polis* é também algo mais que organização externa. Sob sua guarda se acham, ainda indiferenciados, todos os interesses que, no Estado moderno, são cometidos, em parte, a ele mesmo, e em parte à Igreja e à Sociedade".[8]

Na consolidação de Atenas e Esparta como "idéias políticas", afirma o abalizado publicista: "Deita o Estado ático suas raízes não no individualismo e na idéia que daí decorre, de associação de homens unidos por um pacto político, mas naquela forma que é a "idéia da comunidade", como Solon, pela primeira vez, desenvolveu. Segundo este, a *polis* constituía também o eixo seguro e certo ao redor do qual girava toda a vida de seus cidadãos".[9]

Comparte Verdross a mesma opinião de Condorcet, Constant e Laboulaye, de que a Antigüidade não conheceu direitos fundamentais do indivíduo.

Assim ele manifesta esse ponto de vista: "Nem em Atenas nem nas demais Cidades-Estados houve direitos essenciais do indivíduo perante a coletividade, pois não era como indivíduo, senão como membro da comunidade, que ele tinha direitos políticos. Nessa última condição, constituía a vontade coletiva; como indivíduo, porém, estava sujeito à mesma. Demonstra-nos esse fato que o substrato espiritual da democracia grega não era o individualismo, mas a idéia de comunidade".[10]

A índole coletivista do Estado-Cidade, com sua ascendência completa sobre o indivíduo, é, nessa mesma ordem de idéias, assinalada por um dos mais insignes filósofos da cultura moderna e helenista de nomeada, que foi Jacob Burckhardt, quando, a esse respeito, escreveu: "Contudo, de maneira negativa e positiva, foi a cultura determinada e dominada em alto grau pelo Estado, que fazia com que cada indivíduo tivesse o sentimento de que a *polis* nele vi-

8. *Grundlinien der Antiken Rechts – und Staatsphilosophie*, p. 1.
9. Ob. cit., p. 10.
10. Ob. cit., pp. 11-12.

via. Esta onipotência da *polis* é, todavia, distinta da onipotência do Estado moderno. Quer este apenas que ninguém materialmente lhe escape, ao passo que aquele pretendia que todos lhe servissem efetivamente e por isso se ingeria em grande parte daquilo que hoje compete ao indivíduo" ("Allein vom Staate wurde die Kultur doch in hohen Grade, positiv und negativ, bestimmt und beherrscht, indem er von jedem einzelnem hatte das Gefuehl, dass die *Polis* in ihm lebe. Diese Allmacht der *Polis* aber ist wesentlich verschieden von der modernen Staatsallmacht. Diese will nur, dass ihr niemand materiell entwische, jene wollte, dass jeder ihr positiv diene, und mischte sich deshalb in vieles, was jetzt dem Individuum ueberlassen bleibt").[11]

Na obra consagrada à história da cultura grega, em que Burckhardt está para a Grécia assim como Mommsen para Roma, faz o ilustre filósofo e historiador suíço extenso paralelo entre a posição do indivíduo no Estado moderno (como Estado do liberalismo) e no Estado antigo.

São palavras de Burckhardt: "Nos tempos modernos, exceto nos programas filosóficos e idealistas, é essencialmente o indivíduo que postula o Estado, da maneira como o necessita. Exige dele, na verdade, apenas segurança, a fim de então poder desembaraçadamente desenvolver as suas forças; para tanto, oferece-lhe com prazer um sacrifício bem medido, conservando-se, porém, tanto mais grato ao Estado, quanto menor for a sua ação ulterior. A Cidade grega, todavia, parte, de antemão, do todo, que existe antes da parte, a saber, antes do lar, do homem individual. Devemos, por determinismo lógico, acrescentar: o todo sobreviverá à parte; não se trata apenas de uma preferência do geral ao particular, mas do permanente ao momentâneo e transitório".

No original: "In neuern Zeiten ist es, abgesehen von philosophischen und sonstingen idealistischen Programmen, wesentlich der einzelne, das Individuum, welches den Staat postuliert, wie es ihn braucht. Es verlangt von ihm eigentlich nur die Sicherheit, um dann seine Kraefte frei entwickeln zu koennen; hierfuer bringt es gerne wohlabgemessene Opfer, haelt sich aber um so viel mehr dem Staat zu Danke verpflichtet, je weniger derselbe sich um sein sonstigen Tum kuemmert. Die griechische Polis dagegen geht von vornherein vom Ganzen aus, welches frueher vorhanden sei als der Teil, naemlich als das einzelne Haus, der einzelne Mensch. Wir duerfen aus einer innern Logik hinzufuegen: und dies Ganze wird den Teil auch ueberleben; es handelt sich nicht bloss um eine

11. *Weltgeschichtiche Betrachtungen*, p. 88.

Bevorzugung des Allgemeinen vor dem Einzelnen, sondern auch des Dauernden vom dem Augenblicklichen und Voruebergehenden".[12]

Mais adiante, comenta o filósofo que, na *polis*, todas as aptidões e virtudes do cidadão florescem ou se realizam no Estado e para o Estado, e que tudo quanto a Arte produziu durante a idade áurea da civilização helênica traz impresso o cunho de obra coletiva.

Assevera Burckhardt, a esse respeito: "No entanto, o cidadão realiza todas as suas aptidões e virtudes no Estado e para o Estado, todo o espírito grego e sua cultura se acham na mais estreita relação com a *polis*, bem como as mais elevadas produções da Poesia e da Arte, nas idades áureas, não pertencem ao indivíduo, mas à coletividade" ("Allein der Buerger verwirklicht ueberhaupt all sein Koennen und jede Tugend im und am Staat, der ganze grieschische Geist und seine Kultur steht in staerkster Beziehung zur *Polis*, und weit die hoechsten Hervorbringungen der Poesia und der Kunst des Bluetezeitalters gehoeren nicht dem Privatgenuss, sondern der Oefentlichkeit an").[13]

A liberdade inexiste na *polis* grega, segundo Burckhardt. A propriedade e a vida não ostentam em face do Estado nenhuma garantia. Diz o eminente filósofo: "Com a onipotência estatal corre parelha a ausência da liberdade individual. Cultos, festas cívicas, mitos – tudo isto é nacional; por conseguinte, constitui o Estado uma Igreja, que busca munir-se ao mesmo tempo do direito de punir a irreligiosidade, e com este poder sufocar completamente o indivíduo. Pelo serviço militar, pertence ele fisicamente à cidade, até aos 46 anos de idade, em Roma; em Atenas e Esparta, por toda a vida; pela propriedade, se acha de todo sujeito à *polis*, que pode fixar também o valor de muitos bens. Em suma, frente à cidade e seus interesses, há ausência de qualquer garantia de vida e patrimônio. Na verdade, ocorre essa dependência do indivíduo em todas as constituições, apenas na democracia... é que ela se torna mais opressiva. Cobra, portanto, a Cidade altíssimo preço pelo pouco de segurança que oferece" ("Mit der Staatsallmacht aber geht der Mangel an individueller Freiheit in jeder Beziehung Hand. Kultus, Festkalender, Mythen – alles dies ist heimisch; so ist der Staat zugleich eine mit dem Rechte Asebieklagen anzustrengen ausgestattete Kirche, und dieser vereinigten Macht erliegt der einzelne vollstaending. Mit Kriegsdienst gehoert er der *Polis* leiblich in Rom bis zum sechsundvierzigsten Jahre, in Athen und Sparta lebenslang; mit

12. *Griechische Kultur Geschichte-Staat und Religion*, pp. 77-78.
13. Ob. ult. cit., p. 78.

seiner Habe hat sie ihn voellig in der Gewalt und kann auch schon fuer mancherlei Gueter die Werte bestimmen. Kurz, gegenuber der Polis und ihren Interessen fehlt jede Garantie von Leben und Besitz. Und zwar besteht diese Staatsknechtshaft des Individuums unter allen Verfassungen, nur wird sie unter der Demokratie... am drueckendsten gewesen sein. Die *Polis* hat sich also das Wenige von Sicherheit, was sie gewaehrte, moeglichst hoch zahlen lassen").[14]

A integração do indivíduo na coletividade era, pois, completa, e evidencia, por conseguinte, que o totalitarismo moderno tinha espelhos milenares onde mirar-se, editando, porém, cópia ruim, que não seria nunca a do Estado grego, mas a das autocracias orientais.

Nestas, o indivíduo, como expressão da coletividade, não tinha sequer um arremedo de liberdade, a ponto de justificar aquilo que Hegel, de certa feita, dissera do antigo Estado oriental, ao asseverar que ali somente um era livre — o tirano.

Referem muitos historiadores, e entre eles Fustel de Coulanges, que as mães espartanas festejavam com flores a morte de seus filhos nos campos de batalha quando tombavam em defesa da pátria.

E as que não podiam exibir a honra desse sacrifício recebiam com lágrimas a volta de seus filhos sobreviventes!

A *polis* grega, como o moderno Estado totalitário, apagava também no coração de seus filhos os mais caros afetos do sentimento cristão.

Relata-nos Burckhardt que os grandes feitos de heroísmo não pertencem ao indivíduo, mas à pátria. Quem vence em Maratona e Salamina não é Temístocles e Milcíades, mas o patriotismo da coletividade. E acrescenta que Demóstenes, na agonia do Estado grego, via como sinal de decadência o fato de se atribuírem a Timotheo e Chabrias as vitórias alcançadas em Kerkira e Naxos.[15]

14. Idem, p. 81.

15. Idem, p. 79.

Pohlenz, todavia, discorda desse ponto de vista de que, na Grécia, ao heroísmo se impunha necessariamente o anonimato, com a transferência para a *polis* de todas as glórias individuais.

Não houve ali, segundo ele, a propalada supressão da personalidade. Os grandes feitos se encarnam por vezes nos grandes heróis. De modo que a Grécia pôde assim render também aos seus filhos excepcionais o culto merecido da imortalidade.

Em discrepância, pois, com o que há pouco poderíamos ler da pena de Burckhardt, escreve o insigne helenista: "Com uma unanimidade que, na história da nação, reponta excepcional, foi Temístocles aclamado por todos os grupos como o homem que, graças às suas aptidões pessoais, salvou o país do jugo estrangeiro e com muito mais peso que o julgamento da multidão, o de Tucídides, o qual, como historiador, nele assinalou, pela primeira vez, aquilo que o gênio de um só homem

Mais severa ainda é a crítica de Fustel de Coulanges a respeito das condições em que se move o homem na *polis* grega, inteiramente à mercê da onipotência estatal.

Assevera o provecto historiador da Antigüidade clássica:

"A Cidade foi fundada por uma religião e constituída tal como uma Igreja. Daí a sua força, daí também a sua onipotência e o império absoluto que a religião exerce sobre os seus membros. Numa sociedade organizada sobre tais princípios, a liberdade individual não podia existir. O cidadão estava submetido em todas as coisas, e sem reserva alguma, à Cidade; pertencia-lhe inteiramente. A religião que criara o Estado e o Estado que cuidava da religião apoiavam-se mutuamente e aparentavam um só corpo; estes dois poderes associados e confundidos formavam um poder quase sobre-humano, ao qual a alma e o corpo estavam igualmente subjugados.

"Nada havia, no homem, que fosse independente. O seu corpo pertencia ao Estado e estava votado à sua defesa! Em Roma o serviço militar era obrigatório até aos 46 anos, e em Atenas e Esparta por toda a vida. Os seus haveres estavam sempre à disposição do Estado; se a Cidade carecia de dinheiro, podia ordenar às mulheres que lhe entregassem as suas jóias, aos credores o abandono dos seus créditos, aos possuidores de oliveiras que lhe cedessem gratuitamente o azeite que haviam fabricado.

"A vida privada não escapava a esta onipotência do Estado. Muitas Cidades gregas proibiam ao homem o celibato. Esparta punia não somente aquele que não casava, mas mesmo aquele que só

significa para a coletividade. Em difíceis combates internos e externos, foram também muitos outros postos em situações nas quais nenhum ditame, senão a própria personalidade, lhes permitiu trilhar o caminho certo. Com isso cresceu também na multidão a consciência do valor individual. Todavia, subsiste por algo grandioso que um estadista como Péricles tenha tirado daí ilações para a vida política e procurado deliberadamente afiançar à personalidade o lugar que lhe cabe no seio da forma tradicionalmente coletiva" ("Mit einer Einmuetigkeit, die in der Geschichte der Nation einzig dasteht, wurde Themistokles von allen Griechen als der Mann anerkannt, der durch seine persoenlichen Faehigkeiten die Nation vor der Fremdherrschaft gerettet habe; und fast noch schwerer als das Urteil der Menge wiegt das des Thukydides, der als Geschichteschreiber zum ersten Male an ihm gezeigt hat, was das Genie eines einzelnen Mannes fuer die Gesamtheit bedeutet. In den schweren aeusseren und inneren Kaempfenwurde dann auch so mancher andre vor Situationen gestellt, in denen ihn kein Herkommen, sondern nur das eigene Ich den richtigen Weg finden liess. Damit wuchs auch in der Menge das Bewusstsein fuer die Bedeutung des auf sich gestellten Einzelnen. Trotzdem bleibt es etwas Grosses, dass ein Staatsmann wie Perikles daraus die Folgerungen fuer das politische Leben zog und dieser Persoenlichkeit bewusst innerhalb der ueberkommenen Gemeinschafts form den gebuehrender Platz zu sichern suchte" (Max Pohlenz, *Griechische Freiheit, Wesen und Werden eines Lebensideals*, p. 31).

tarde se casava. O Estado podia prescrever, em Atenas, o trabalho, e, em Esparta, a ociosidade. A tirania do Estado exercitava-se até nas mais pequeninas coisas, como Lócris, onde a lei proibia aos homens beber vinho genuíno, ou em Roma, em Mileto e em Marselha, onde o proibia às mulheres. Era vulgar que a moda, no vestir, fosse determinada pelas leis de cada Cidade; a legislação de Esparta regulava o penteado das mulheres e a de Atenas proibia-lhes levar em viagem mais do que três vestidos."[16]

O *Leviatã* da Antigüidade, segundo Fustel de Coulanges, *queria a alma e o corpo* do indivíduo, e por isso descia, como vimos, até os mínimos pormenores na regulamentação de sua vida privada.

No Capítulo XVIII de *A Cidade Antiga*, concluiu o afamado historiador as suas reflexões pessimistas acerca da liberdade antiga, esposando a mesma tese de Benjamin Constant e Laboulaye: "É, portanto, erro grosseiro, entre todos os erros humanos, acreditar-se em que, nas Cidades antigas, o homem gozava de liberdade. O homem não tinha sequer a mais ligeira idéia do que esta fosse. O homem não julgava que pudesse existir com direitos em face da Cidade e dos seus deuses. Veremos, dentro em pouco, que o governo, muitas vezes, mudou de forma mas que a natureza do Estado ficou, pouco mais ou menos, a mesma, a sua onipotência quase em nada diminuída. O sistema de governo tomou vários nomes, sendo de uma vez monarquia, de outra vez aristocracia, ou ainda uma democracia, mas com nenhuma dessas revoluções ganhou o homem a sua verdadeira liberdade, a liberdade individual. Ter direitos políticos, poder votar e nomear magistrados, ser arconte, a isto se chamou liberdade, mas o homem, no fundo, nunca foi mais do que escravo do Estado. Os antigos, sobretudo os gregos, exageraram sempre a importância e os direitos da sociedade, e isto, sem dúvida alguma, devido ao caráter sagrado e religioso de que, originariamente, a sociedade se revestiu".[17]

O valor do homem no Estado grego, segundo Werner Jaeger, se aferia pelo bem-estar da *polis*, que modelava de modo implacável o indivíduo. Eis o que a este respeito escreve o sábio helenista: "A Cidade, como expressão total da comunidade civil, dá muito, mas pode exigir o máximo. Com violenta implacabilidade, impõe-se ao indivíduo e imprime-lhe a sua nota. Converte-se, então, para os cidadãos, em manancial de todas as formas válidas de existência. O valor do homem e sua obra mede-se exclusivamente pelo bem que lhe fizer" ("Die *Polis* als das Ganze der buergerlichen Gemeinschaft

16. *A Cidade Antiga*, v. I/356-357.
17. Ob. cit., v. I/362.

gibt viel, sie kann aber auch das Hoechste fordern. Mit gewaltigen Ruecksichtslosigkeit setzt sie sich gegenueber den Individuen durch und praegt ihnen ihren Stempel auf. Sie wird jetzt die Quelle aller geltenden Lebensnormen fuer die Buerger. Der Wert des Menschen und seines Tuns wird ausschliesslich an ihrem Wohl und Wehe gemessen").[18]

5. *Conheceu a antigüidade direitos fundamentais do Homem?*

Os proficientes intérpretes da cultura helênica arrolados nas considerações que acabamos de expender são unânimes, portanto, em reconhecer que o indivíduo desaparece na comunidade grega, para que, em seu lugar, realce o sentimento coletivista.

Este nega implicitamente ao indivíduo toda idéia de autonomia subjetiva, de direitos fundamentais perante a comunidade.

18. *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*, p. 152.

Max Pohlenz, em primoroso ensaio, faz, do ponto de vista da liberdade, síntese mais segura e profunda dos ideais da civilização grega do que aquela que contém a obra quase enciclopédica de Werner Jaeger, cuja *Paideia* recebeu a consagração de monumento moderno levantado à cultura helênica.

O sábio helenista de Goettingen, em seu último estudo sobre a Grécia, corrobora a interpretação dos que vêem na *polis* um meio ético onde floresceu a verdadeira liberdade. Seu pensamento não coincide, pois, com o de Burckhardt, Coulanges e Constant, porquanto, ao reconhecer a prevalência da comunidade sobre o indivíduo, não divisa nesse entrelaçamento a extinção da personalidade, que os helenistas da escola liberal, com notória superficialidade, tanto apregoavam, a benefício de suas ousadas generalizações, a fim de que ressaltasse, com mais brilho, a liberdade moderna, como nota original das novas idéias.

Distingue Pohlenz, tocante à liberdade, Atenas de Esparta, Péricles de Aristóteles, a Grécia antes das invasões persas da Grécia depois do triunfo sobre a barbaria asiática.

A integração do indivíduo na comunidade grega se exterioriza em sua obra com o sabor de uma justificação axiológica. Vejamos, assim, como ele descreve a *polis* grega: "Com efeito, significa a *polis*, para os gregos, algo inteiramente distinto daquilo que para os modernos representa o Estado *Raecker*, que os governa da mesa verde. A *polis* e a comunidade crescida naturalmente, que propicia ao indivíduo não somente o espaço vital, senão a substância de sua vida. Não era a Cidade política, mas um lar cultural e espiritual, que abrangia todos os cidadãos" ("Tatsaechlich bedeutet eben diese *Polis* fuer den Griechen etwas ganz anderes als fuer den Modernen der "Raecker" Staat, der ihn vom gruenen Tisch aus regiert. Die *Polis* ist die naturgewachsene Gemeinschaft, die dem Einzelnen nicht nur Lebensraum, sondern auch Lebensinhalt bietet. Die *Polis* war nicht nur eine "politische" Gemeinschaft, sondern auch die kulturelle, geistige Heimat, die alle Buerger umschloss". (Max Pohlenz, *Griechische Freiheit, Wesen und Werden eines Lebensideals*, pp. 122-123).

O contraste entre Esparta e Atenas é dos mais nítidos, na obra de Pohlenz. "A descrição da democracia ateniense, por Péricles, lembra, a cada passo, a contra-imagem do *kosmos* espartano. Lá, domina a coação, que reivindica o indivíduo inteira-

A tese daqueles autores compõe naturalmente a essência doutrinária do pensamento liberal quando exprime, no Estado moderno, a idéia da liberdade-autonomia, em contraposição à liberdade-participação, consoante a feliz e adequada expressão de Georges Burdeau, em seu *Tratado de Ciência Política*.

Nem todos, porém, que estudaram as instituições políticas da Antigüidade acatam a generalização ousada dos teóricos liberais.

Publicistas há, da estirpe de Ernest Barker, Georges Jellineck e Hasbach, que entram nesse debate com mais cautela e suas conclusões não correspondem inteiramente às que se propagaram no século XIX.

Em sua obra clássica *Greek Political Theory* escreve, a este respeito, Ernest Barker: "A percepção do valor do indivíduo era, portanto, condição primária para a evolução do pensamento político na Grécia. Essa percepção se manifestava tanto na prática como na teoria, e atuava sob a forma de uma concepção prática de livre cidadania numa comunidade independente — concepção que compõe a essência da Cidade-Estado na Grécia. Por mais que se fale acerca do "sacrifício" do indivíduo ao Estado na política ou na teoria grega, ressalta sempre o fato de que na Grécia, ao contrário do que se passava no resto do mundo antigo, havia algo diferente. Os gregos nunca se cansavam de reiterar que, enquanto, nas suas comunidades, todo homem valia pelo que realmente era, e exercia uma parcela de influência na vida coletiva, já, no despotismo oriental, ninguém se sobressaía, senão o déspota, inexistindo absolutamente qualquer interesse comum" ("A sense of the value of the individual was thus the primary condition of the development of political thought in Greece. That sense had its manifestation as much in practice as in theory; and it issued into action in the shape of a

mente para o Estado; aqui, a liberdade, que dele exige o mínimo. O contraste das formas de Estado é fruto de uma vontade política consciente, mas se origina da profunda diversidade de concepções de vida, que se acham fundadas na essência dos dois troncos. Decisiva é, por conseguinte, a distinta valorização da personalidade individual" ("Puenkt fuer Punkt erinnert Perikles Schilderung der athenischen Demokratie an das Gegenbild des spartanischen Kosmos. Dort herrscht der Zwang, der den Einzelnen ganz fuer den Staat in Anspruen nimmt, hier die Freiheit, die ihn moeglichst wenig beengt. Der Gegensatz der Staatsformen ist Ergebnis bewussten politischen Wollens, aber er entspringt einer tiefgehenden Verschiedenheit der Lebenseinstellung, die in dem Wesen der beiden Staemme begruendet ist. Entscheidend ist dabei die verschiedene Wertung der Einzelpersoenlichkeit") (ob. cit., pp. 30-31).

Sobre as condições da liberdade dos cidadãos na democracia ateniense fazem, por último, fé científica os estudos de Pehlmann e Busolt, dois insignes Mestres da Antigüidade clássica (Robert Poehlmann, *Grundriss der griechischen Geschichte nebst Quellenkunde*, pp. 49 e 182, e Georg Busolt, *Die griechischen Staats — und Rechtsaltertuemer*, pp. 124 e 189).

practical conception of free citzsenship of a self-governing community — a conception which forms the essence of the Greek City-State. Whatever may be said of the "sacrifice" of the individual to the State in Greek politics or in Greek theory, the fact remains that in Greece, as contrasted with the rest of the ancient world, was elsewhere. The Greeks were never tired of telling themselves that while in their communities each man counted for what he was worth and exercised his share of influence in the common life, in the despotism of the East nothing counted but the despot, nor was there any common interest at all").[19]

Começa Barker por distinguir, e com razão, o *cosmos* grego da esfera asiática, onde imperava o despotismo em sua forma mais crua, e por declarar a liberdade individual como pressuposto do florescimento que teve, na Grécia, a doutrina política. Tocante à liberdade, escreve: "Reivindicava-se a liberdade como um direito inato; e por liberdade compreendia-se o direito de alguém viver *como lhe aprouvesse* em assuntos sociais, bem como a soberania majoritária em assuntos políticos. A igualdade era um lema. E significava: *Isonomia*, ou igualdade da lei para todos; *Isotimia*, ou idêntica consideração (idêntico respeito) tributada a todos; e *Isagoria*, ou igual liberdade de palavra".[20]

Mais adiante, não trepida o insigne helenista de Oxford em asseverar: "A separação entre o indivíduo e o Estado, que teoricamente é condição necessária para a ciência política, já havia sido praticamente alcançada na vida da *polis* e o cidadão grego, sem embargo de achar-se de todo identificado com a Cidade, era bastante independente, e a tal ponto vivia um momento distinto na ação da comunidade, que lícito lhe fora ultrapassá-la e assim criar uma filosofia de sua valoração" ("The detachment of the individual from the State, which is theoretically a necessary condition of political science, had already been attained in practice in the life of the *polis*, and the Greek citizen, thoroughly as he was identified with his City, was yet sufficiently independent, and so far a separate moment in the action of the community, that he could think himself over against it, and so come by a philosophy of its value").[21]

Barker, contudo, é vacilante e contraditório. A leitura do longo trecho que se segue, no mesmo capítulo, mostra como a idéia do indivíduo, que se sentia *suficientemente independente* para alçar-se contra a comunidade, aparece já amortecida e quase vai colidir com a do indivíduo "que não forceja por fixar direitos contra o todo".

19. Ob. cit., p. 2.
20. Ob. cit., p. 13.
21. Ob. cit., p. 3.

Diz Barker: "Apesar de o grego, conforme ficou assinalado, julgar o seu próprio valor pela importância que tinha na comunidade e reputar-se influente na fixação de suas atividades, nada disso elide o fato de que no pensamento político da Grécia não prepondera a noção do individual e tudo induz a crer que não se chegou ali a uma concepção de direitos. Foi, talvez, precisamente pelo fato de o indivíduo ter convicção da influência por ele exercida na vida da comunidade que não procurou afirmar direitos oponíveis a esta. Seguro de sua importância na sociedade, não precisava de preocupar-se com a sua *pessoa* individual... Indivíduo e Estado se encontravam de tal modo entrelaçados em sua missão moral, que ao Estado competia o exercício de uma tal influência, que a nós se nos afigura estranha. Tanto Platão como Aristóteles consideravam missão do Estado a promoção do bem-estar geral. Partiam da coletividade e buscavam os meios pelos quais sua vida e finalidade pudessem marcar o indivíduo. Para o pensador moderno, a função do Estado é negativa: consiste em remover obstáculos (ao invés de oferecer estímulos) à vida moral. Partimos do indivíduo: consideramo-lo titular de direitos (e mui freqüentemente de direitos *naturais*, independentemente de reconhecimento social), queremos que o *Estado* lhe assegure tais direitos e, em assim fazendo, buscamos lograr as condições de um crescimento espontâneo do caráter. Os gregos quase não tinham essa preocupação. Pouca ou nenhuma noção possuíam eles da santidade desses direitos... Conseqüentemente, o traço relevante do pensamento grego é antes um desejo a favor da ação do Estado, e uma tentativa de esquematizar as linhas de sua atividade, do que qualquer definição ou limitação do escopo de sua interferência"("Although as has been said, the Greek thought of himself as one who counted for what he was worth in his community – although he regarded himself as a moment in determining its action – the fact remains that in the political thought of Greece the notion of the individual is not prominent, and the conception of rights seems hardly to have been attained. It was, perhaps, precisely because the individual felt himself an influence in the life of the whole, that he did not endeavour to assert any rights against the whole. Secure in his social value, he need not trouble about his individual *person*... The individual and the State were so much one in their moral purpose, that the State was expected and was able to exercise an amount of influence which seems to us strange. Both by Plato and by Aristotle the positive furtherance of goodness is regarded as the mission of the State. They start from the whole, and look for the means by which its life and purpose may be impressed upon the individual. To the modern thinker the mission of the State is negative: its function is the removal of hindrances (rather than

the application of a stimulus) to the moral life. We start from the individual: we regard him as possessed of rights (only too often of *natural* rights independent of social recognition) and we expect the State to guarantee those rights and, by so doing, to secure the conditions of a spontaneous growth of character....The Greeks had little of this anxiety. They had little if any conception for the sanctity of rights... Accordingly the mark of Greek political thought is rather a desire for the action of the State, and an attempt to sketch the lines of its action than any definition or limitation of the scope of its interference").[22]

É, todavia, no *Allgemeine Staatslehre* de Georg Jellinek que se nos depara um dos melhores ensaios de interpretação acerca da antítese do Estado antigo perante o Estado moderno.

As reflexões do renovador da Teoria do Estado conduzem, como veremos, a uma compreensão mais profunda do que foi a liberdade na Grécia e do papel que ali coube ao indivíduo, que já se não acha tão amesquinhado e mutilado em sua esfera de direitos subjetivos.

Exprime Jellinek, notadamente debaixo do ângulo jurídico, a impiedosa crítica da cultura alemã ao conceito individualista de liberdade pura e formal, erigido como dogma pelo liberalismo político do século XVIII.

A teoria usual, segundo o professor de Heidelberg, referindo-se naturalmente aos publicistas do liberalismo, nos dá o Estado helênico como a mais cabal negação de liberdade.

Nas idéias de Platão e Aristóteles não pertence o indivíduo a si mesmo, senão ao Estado. Mas Platão e Aristóteles – lembra Jellinek – construíram, na verdade, uma doutrina política, que se alongava da realidade empírica, a qual de modo algum correspondia.[23]

A antítese entre a liberdade moderna e a liberdade antiga dos gregos, qual fizeram Priestley e Benjamin Constant, é objeto ainda de maduras reflexões por parte de Jellinek.

Assim enunciava Priestley, segundo Jellinek, o contraste dessa liberdade: "Para o antigo grego ou romano, o indivíduo nada era; o Estado era tudo. Para o homem moderno, em muitas nações da Europa, o indivíduo é tudo e o Estado, nada".[24]

A liberdade antiga, pela tese de Jellinek, se resumiria em participar o indivíduo na elaboração e direção do poder estatal, ao passo

22. Ob. cit., p. 7.

23. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, pp. 293-294.

24. *An Essai on the Firs Principles of Government and of the Nature of Political, Civil and Religious Liberty*, *apud* Georg Jellinek, ob. cit., p. 295.

que a liberdade moderna seria, sobretudo, a liberdade que resguarda o indivíduo do poder estatal, ligada ao direito, não de dominar o Estado, mas de nele intervir a favor dos interesses individuais.[25]

Almejaria o Estado moderno, na teoria do liberalismo, como sua finalidade precípua, qual preconizava Kant, a segurança do indivíduo, ao revés do Estado grego, que, "segundo Tittman, buscaria tão-somente assegurar os interesses da coletividade, da Constituição e da igualdade".[26]

Depois de aludir aos escolhos a que nos podia arrastar uma generalização precipitada acerca desse contraste — por ter havido na história grega momentos em que o indivíduo pairou acima do Estado, do mesmo modo que toda análise circunstanciada da fase mais florescente e triunfal do liberalismo, como foi a época imediatamente ulterior à Revolução Francesa, acabaria por dissuadir-nos quanto à propalada onipotência do indivíduo, exercida em termos de fidelidade à ideologia liberal —, Jellinek admite, em sua profunda crítica, a presença daquela antítese, mediante a seguinte formulação: "No Estado antigo, tanto quanto no Estado moderno, atribuiu-se ao indivíduo uma esfera de livre atividade independentemente da ação estatal, mas com a diferença de que não chegou a Antigüidade a possuir a *consciência do caráter jurídico* dessa esfera, subtraída à coação estatal".[27]

Existe, contudo, essa consciência na atualidade, e foi, ao nosso ver, o indisputável merecimento do liberalismo burguês havê-la cultivado no mundo moderno, embora custasse a instauração do dualismo, que os teóricos da Reação e do Totalitarismo tanto deploram e supõem funesto, entre o poder e a Constituição, entre o Estado e o indivíduo, entre a autoridade e a representação; antitético, por conseguinte, ao monismo da Antigüidade, à orgânica estatal de Platão e Aristóteles, renovada com tanto brilho e verticalidade pela filosofia hegeliana do século passado.

Foi o liberalismo, portanto, conseqüência natural de desdobramento daquela mesma idéia que, nos séculos anteriores à Idade Moderna, colocou, conforme o eminente professor de Heidelberg, "a Igreja contra o Estado, o monarca contra o povo, até acabar, nos últimos tempos, por contrapor aos direitos do Estado os direitos da liberdade individual".

Outro estudo crítico que reputamos dos mais seguros e bem-feitos acerca da natureza da democracia grega fê-lo Hasbach, quando examinou as distinções essenciais entre a democracia moderna e a democracia antiga.

25. Ob. cit., p. 295.
26. Ob. cit., p. 296.
27. Ob. cit., p. 307.

A ausência de uma esfera de direitos individuais na Antigüidade helênica figura entre as teses consagradas que o esforço de modernos intérpretes procura invalidar. O pensamento de Hasbach a este respeito, se não coincide, em grande parte, com o de Jellinek, dele se aproxima consideravelmente.

O autor do célebre livro sobre a democracia moderna, que tanta celeuma provocou no começo deste século, pouco antes da I Grande Guerra Mundial, atribui aos sábios franceses a rígida generalização que se fez sobre a inexistência de direitos do cidadão grego em suas relações com o Estado.

Diz Hasbach: "A alguns sábios, notadamente franceses, as democracias gregas eram como fortalezas ao redor de um templo, cujas guarnições se achavam sempre aparelhadas para guerras de conquista; segundo eles, as relações do cidadão com esses Estados se esclareciam da maneira mais nítida se as comparássemos com as que existem nas colméias e formigueiros. O homem moderno, que obteve, todavia, boa parte dos direitos da liberdade em porfia com o Estado e a Igreja, sua aliada, estendeu ao mesmo tempo, em torno de sua personalidade, uma muralha, que o moderno Estado não deve transpor, e se tornou, por conseqüência, indivíduo, ao passo que o homem antigo permaneceu membro submisso da comunidade estatal" ("Einigen Gelehrten, vorzugsweise Franzosen, sind die griechischen Demokratien wie um Tempel gelagerte Festungen erschienen, deren Besatzungen immer zu Beutezuegen geruestet gewesen sei an; nach ihnen wird das Verhaeltnis des Buergers zu diesen Staaten am sinfaelligsten durch Bienenstock und Ameisenhaufen verdeutlicht. Der moderne Mensch aber habe sich im Kampfe gegen den Staat und die mit dem Staate verbuendete Kirche eine grosse Zahl von Freiheitsrechten errungen, er habe gleichsam einen Wall um seine Persoenlichkeit gezogen, die der moderne Staat nicht ueberschreiten duerfe, er sei ein Individuum geworden, waehrend der antike Mensch nur ein unselbstaendiges Organ der staatlichen Gemeinschaft geblieben sei").[28]

Não obstante reconhecer que no Direito moderno se humanizaram as relações internacionais e que a Igreja já se separa do Estado, lembra, contudo, Hasbach que os países, em nossos dias, criam barreiras e discriminações de caráter migratório, do mesmo passo que o mundo moderno se levantou em meio a sangrentas perseguições religiosas, que contrastam com a tolerância do antigo *Estado-Igreja*,

28. *Die Moderne Demokratie*, pp. 402-406.

nomeadamente aquele que corresponde à terceira fase da democracia ateniense.

Em seguida menciona o desabrochar da consciência individualista na sociedade grega, desde os sofistas pioneiros do século V, até as escolas estóica e epicurista do século III, admitindo a existência, entre os antigos, de uma *independência de fato*, que naturalmente se distingue daquela do homem moderno, a qual tomou "feição constitucional de liberdade reconhecida e protegida".[29]

6. *O pensamento de Miguel Reale*

Ficariam, contudo, demasiado incompletas essas considerações sobre a moderna reação levada a cabo contra o liberalismo e sua maneira de explicar o papel reservado ao indivíduo na *polis* grega se omitíssemos a lição contida no profundo e instrutivo ensaio de Miguel Reale acerca da matéria vertente.

Com efeito, em "Liberdade antiga e liberdade moderna", estampado em sua obra *Horizontes do Direito e da História*, versa o catedrático da Universidade de São Paulo os pontos cardeais que caracterizam tanto na *pólis* como na *urbe* romana a distinção dos dois conceitos.

Da crítica do professor paulista e dos autores em que se estriba, conclui-se que Atenas possuiu um conceito democrático de liberdade, ou seja, uma *isonomia*, e não a noção que floresceu dois mil anos depois com o direito natural do século XVIII, a saber, a liberdade como valoração consciente e deliberada do indivíduo perante a sociedade estatal.

Assinalando essa antinomia entre o pensamento da Antigüidade e a doutrina do liberalismo clássico, escreve o Prof. Miguel Reale:

"Quem quer que se empenhe na solução dessa antítese poderosa não poderá contestar a premente necessidade de volver os olhos para as raízes do problema, analisando na *polis* e na *urbe* um valor de liberdade que ainda não se ligara, definitiva e irrefragavelmente, à idéia de igualdade; liberdade que muitas vezes não era senão a igualdade mesma no exercício da vida política, sem reflexos diretos e imediatos no plano das garantias da vida privada...

"Havia, pois, um tipo especial de liberdade, que só brilhava em sua plenitude quando o cidadão afirmava a sua vontade dentro dos limites da *polis*, decidindo no tumulto das assembléias; era a liberdade incipiente do homem como momento de uma vivência coletiva, identificada com a liberdade ético-religiosa da *polis*, semelhante até certo ponto, guardadas as diferenças de civilização, à trágica liberdade do *homem-massa*, do *homem-raça*, do *homem-nação*, ou do *homem-classe* de nossos dias, ditada pelos imperativos de uma "ideologia" qualquer, que, como um sistema cerrado e intolerante de idéias, acaba dominando os corações e as inteligências, com o sacrifício dos valores supremos da pessoa humana".[30]

29. Wilhelm Hasbach, ob. cit., p. 406.

7. *A liberdade em Roma, segundo Jehring*

Vejamos, por último, o contributo que nos trouxe von Jehring ao debate doutrinário que ora se renova acerca da natureza da liberdade na Antigüidade clássica.

O autor da maior obra jurídica do século XIX, na opinião de Max Ernst Mayer — que louva sua compreensão profundamente filosófica e sociológica do Direito, a ponto de situá-lo acima de Savigny e Hegel —, parte, ao conceituar a liberdade, do prisma neokantiano, que permitiu a Dilthey e Rickert distinguirem, com assombrosa clareza, o reino da Natureza, como reino da necessidade, do reino dos valores, como reino da liberdade. Mas é em Jehring uma distinção circunstancial no seu radicalismo, pois o jurista logo acrescenta que o Estado, onde a liberdade se realiza, não pode dispensar o momento da necessidade.

Aí quebra Jehring a concepção clássica da filosofia kantista para enveredar pelos caminhos do organicismo ético:

"Em primeiro lugar, devemos decididamente rejeitar a comparação acima, do mundo moral com o mundo físico, como um rebaixamento daquele. Pois a essência do primeiro é a liberdade, a do segundo, a necessidade, e não pode ser função do primeiro anular esse traço que lhe é específico, para daí lograr a regularidade, a precisão e outras características deste último.

"O Estado, como organismo da liberdade, para assim se conservar, não pode, todavia, dispensar o momento da necessidade, pois tem um lado pelo qual efetivamente se aparenta com a Natureza e seu determinismo, ou seja, tem que buscar refúgio nas leis e numa coação externa e mecânica. Contudo, quanto mais ele alarga esse lado, sem razões fundadas, e, portanto, limita ou encurta a liberdade, tanto mais desce do alto de seu arbítrio, que o elevara acima da Natureza, para a inferior posição desta última. Na mesma relação que o corpo para o homem, assim se acha para o Estado a igualdade e a firmeza da ordem exterior, procurada por via da coação. Em ambos, não tem o corpo finalidade própria senão que é meio desti-

30. *Horizontes do Direito e da História*, pp. 43-44.

nado a um fim — a base e o instrumento para o livre domínio do espírito" ("Zunaechst muessen wir den obigen Vergleich der moralischen und physischen Weltordnung als eine Entwuerdigung der ersteren entschieden zurueckweisen. Denn das Wesen der ersteren ist die Freiheit, das der letzteren die Notwendigkeit, und es kann nicht Aufgabe der ersteren sein, gerade diesen ihren specifischen Vorzug aufzugeben, um damit die Regelmaessigkeit, Berechenbarkeit u. s. w. der letzteren zu erkaufen. Der Staat als der Organismus der Freiheit kann allerdings, um dies zu sein, das Momento der Notwendigkeit nicht entbehren, er hat eine Seite, nach der er wirklich der Natur mit ihrer Notwendigkeit verwandt ist, das heisst zu Gesetzen und aeusserem mechanischen Zwang seine Zuflucht nehmen muss. Aber je mehr er ohne die dringendsten Gruende diese Seite entwieckelt, also das Element der Freiheit beschraenkt, verkuerzt, um desto mehr steigt er von der Hoehe seiner Bestimmung, die ihn ueber die natuerlich Welt erhebt, zu dem niedern Standpunkt der letzteren hinunter. Was dem Menschen der Leib, das ist dem Staat die durch den Zwang erstrebte Gleichmaessigkeit und Festigkeit der aeusseren Ordnung. Bei beiden ist der Leib nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck — die Unterlage und das Instrument fuer das freie Walten des Geistes").[31]

Faz Jehring o elogio da liberdade no direito romano, ao asseverar: "Jamais houve, porventura, um Direito que concebesse a idéia de liberdade de um modo mais digno e certo que o Direito Romano" ("Es hat wohl noch nie ein Recht gegeben, das den Gedanken der Freiheit in so wuerdiger und richtiger Weise erfasst hat, wie das roemische").[32]

Reconhece, todavia, que, em Roma, ao contrário dos tempos modernos, a liberdade não era "algo subjetivo, um bem ou uma qualidade da pessoa", senão "um bem objetivo e indestrutível, independente da vontade pessoal", com o que a interpretação do sábio jurisconsulto toma sabor nitidamente hegeliano.[33]

8. *Uma reinterpretação do Estado grego: Nietszche e "O Começo da Tragédia"*

Quando Nietszche, com sua genialidade, escandalizou a Alemanha e a Europa escrevendo o célebre *Die Geburt der Tragoedie*, a Grécia aparecia sob nova luz.

31. *Geist des roennischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*, p. 127.

32. Ob. cit., p. 219.

33. Ob. cit., p. 220.

A crítica do filósofo, embora tivesse de comum com a orientação de Rousseau, Mably e Hegel o apreço ao Estado grego, diverge essencialmente da análise hegeliana pelo pessimismo de que se acha embebida, pela profundidade com que interpreta a decadência do mundo grego e, sobretudo, pela incomparável e suprema originalidade com que caracteriza o *momento dionisíaco*, no qual residem, aliás, todo o vigor e a penetração de sua análise.

Ajuda-nos Nietszche, com aquela obra de filósofo rebelde e delirante, a compreender melhor o evolver da liberdade em mais de dois mil anos de civilização atlântica.

Graças às objeções críticas erguidas por distintos filósofos e teóricos de tendência antiliberal, é possível, por conseguinte, perceber, conforme dissemos, os equívocos em que incorreu Benjamin Constant e com ele todo o liberalismo, ao verem, simploriamente, na Antigüidade clássica, uma idade de eliminação sumária do indivíduo.

Esse o engano da doutrina liberal, quando, ao valer-se do mundo clássico para as suas conclusões ideológicas, interpreta o Estado grego e o Estado romano como se estes seguissem linha de coerente uniformidade em sua história política, capaz de permitir a generalidade expressa em que se apóia o liberalismo para definir o que foi a liberdade antiga.

Ora, o binômio indivíduo-sociedade ostenta tanta variedade e riqueza de matizes que viola a rigidez de todo esquema que pretenda contê-lo numa formulação acabada e definitiva.

9. *O antiliberalismo nas doutrinas autoritárias da liberdade*

Nada, porém, do que se disse vem apoucar a importância do estudo de Benjamin Constant, que será sempre uma orientação útil, fadada a permitir, com a força sugestiva que oferece, indagações fecundas e valiosas no campo da liberdade humana.

A reação ao liberalismo, em suas manifestações do mais variado sabor ideológico, apresenta esse traço comum: a vinculação da liberdade ao poder. Ao invés de antagonismo e dualismo, o pendor monista de reconciliação.

E isto ocorre tanto no antiliberalismo das doutrinas totalitárias como na moderna democracia do Estado social, onde ainda se manifesta de maneira tímida, como se fora apenas inclinação hesitante, oriunda das incertezas e da violência com que se trava o embate ideológico de que dependerá a sobrevivência da ordem democrática.

A tendência antiliberal do totalitarismo da direita se esteou numa compreensão autoritária da liberdade, que na prática dos regimes nazi-fascistas conduziu à sua extinção de fato.

Doutrinariamente, simpatizava essa tendência com o organicismo da Antigüidade, numa possível síntese de elementos colhidos na filosofia política de Nietszche e Hegel.

Outra ideologia de negação mais áspera da liberdade, como a praticou o liberalismo, surde na doutrina de Marx, Engels e Lênin.

Do *front* socialista acomete-se o Estado liberal com furor inaudito, como Estado da burguesia, ou seja, da terceira classe, vanguardeira e detentora do sistema capitalista.

Profetizando a agonia do capitalismo e sua extinção, o marxismo não viu, até os nossos dias, cumprir-se a célebre profecia do *Manifesto Comunista*.

No entanto, a morte do Estado liberal é fato que já teve repercussões profundas na estrutura política dos povos ocidentais.

Sua substituição pelo Estado social da Idade Contemporânea indica uma crise de proporções agudas e gigantescas no embate de sobrevivência que os ideais da civilização democrática ora travam.

Desde o século XIX esta se defronta com o dilema de sua renovação ou esmagamento. Sem alusão, perfunctória que seja, à ideologia marxista, não podemos chegar nunca à compreensão do Estado social, que se explica por um imperativo de resistência e autodefesa.

Essa alusão é o que intentaremos fazer no capítulo seguinte, apreciando notadamente o efeito que teve aquela ideologia na evolução do constitucionalismo ocidental, cotejando-a com a teoria democrática da Revolução Francesa. O capítulo seguinte pertencerá, pois, a Marx e Rousseau.

Capítulo VI

AS BASES IDEOLÓGICAS DO ESTADO SOCIAL

1. De Rousseau a Marx. 2. A originalidade de Rousseau. 3. A limitação do poder, tese máxima do liberalismo, e a réplica democrática de Rousseau. 4. O pessimismo de Rousseau e Marx. 5. As três posições fundamentais de interpretação da obra rousseauniana. 6. A "volonté générale" e a recuperação do otimismo. 7. Do "político", em Rousseau, ao "econômico", em Marx e sua teoria do Estado. 8. Exclui o "Contrato Social" necessariamente "O Capital"? 9. Da contribuição doutrinária de Rousseau e Marx ao moderno Estado social. 10. Rousseau e a evolução democrática para o socialismo.

1. De Rousseau a Marx

Quem poderá desvincular o século XVIII desse pensador político genial que foi Jean Jacques Rousseau?

A sua considerável ação no plano das idéias só se há de comparar àquela que veio a ter Karl Marx em nossos dias.

Concorreram ambos para a implantação de uma ordem política e social que fanatizou milhões de adeptos. Ambos, para empregarmos conhecido conceito da filosofia hegeliana da História, encarnaram, num determinado momento dialético, o giro da *idéia*.

Será sempre tema sugestivo e aberto a toda sorte de debates proveitosos o confronto dos dois incomparáveis filósofos: Rousseau e Marx.

Rousseau deu à democracia moderna sua teoria pura. Marx emprestou ao socialismo a feição científica de que carecia, libertando-o das velhas utopias, comuns a todos os predecessores.

A revolução capitalista tivera em Smith o teórico que a legitimara no campo econômico. Mas em Marx, e somente em Marx, encontrou o seu primeiro e autêntico refutador.

O marxismo começa com a crítica. A democracia de Rousseau teve também, como ponto de partida, uma análise, na qual decompôs o filósofo a sociedade de seu tempo, sociedade sabidamente medieval, com a herança sobrevivente de feudos e corporações, já incompatível com as bases autoritárias e nacionais do Estado moderno; já em manifesta contradição com o sistema capitalista.

2. *A originalidade de Rousseau*

Qual a verdadeira significação da filosofia de Rousseau? Onde representa ela mudança substancial? Onde se deu a fratura, e o rompimento desse romântico subvertedor com as instituições sociais de seu tempo? Onde a incorrigível fantasia do sonhador toca os corações e conduz o elemento popular revolto aos espasmos da ação revolucionária?

Essas perguntas, bem respondidas, poderão dar-nos um retrato completo do autor do *Contrato Social* nos vastos domínios de sua excepcional influência política.

Antes e depois de Rousseau, a reação ao poder estabelecido foi sempre a reação de uma classe.

No liberalismo, a reação da burguesia capitalista.

No marxismo, a reação da classe operária.

Em qualquer das hipóteses, a favor do capitalismo ou contra o capitalismo, sempre uma classe na vanguarda da revolução.

O liberalismo, tanto quanto o socialismo científico, é uma ideologia onde a ação política se move com vínculos de classe.

A originalidade de Rousseau, sua contribuição peculiar, consiste, de maneira precisa, em situar-se histórica e doutrinariamente no meio desses dois pólos — o liberalismo e o marxismo — sobraçando a velha tese dos gregos, bastante remoçada, qual seja, a democracia como ação política, que já se não apresenta fragmentária, mas pertence a todos, não distingue classes e se integra na *volonté générale*.

Foi isto o que levou Hegel a saudar em Rousseau o genial antecipador de suas idéias, a superioridade respeitável a que ele, mais de uma vez, rendeu tributo.

3. *A limitação do poder, tese máxima do liberalismo, e a réplica democrática de Rousseau*

Que todas as diligências do liberalismo convergiam para esse fim — a limitação do poder — afigura-se-nos dos traços mais peculiares à doutrina liberal.

Com efeito, permite o reconhecimento desse traço estudo bem metodizado e compreensivo do papel que Locke e Montesquieu desempenharam no campo das idéias políticas, a par dos caminhos que ambos perlustraram como expoentes da teoria liberal, para chegarem, afinal, a esse resultado comum e coincidente: a redução do poder.

Os modernos intérpretes do pensamento liberal já tomam tal ponto — o poder confinado, reiteramos — por baliza para a delimitação das áreas do liberalismo.

Não é outra coisa o que faz Wilhelm Roepke, um dos padroeiros da reação anti-socialista de nosso século, em obra de Sociologia, Política e Economia, das mais conhecidas que estampou, e com que cuida promover a renovação contemporânea do liberalismo.

Ancorado numa posição de manifesto anacronismo, aflige-se Roepke com o drama social do século, busca saída no passado e se atemoriza ante o espectro coletivista de nossa era.

Figurando Roepke, conforme já assinalamos, entre as eminências do liberalismo deste século e professando filosofia que o fez, porventura, o primeiro teórico ocidental da burguesia em nossos dias, vale a pena reproduzir o que ele escreve acerca da limitação do poder: "Daí poder-se sustentar, sem erro, que o Estado coletivista é aquela forma de domínio que exprime a "rebelião das massas" (Ortega y Gassett) contra a elite social e cultural. Não é a democracia, que tão-somente responde à questão atinente ao titular do poder público, o que se lhe opõe, senão o princípio liberal, ao levantar perante o poder do Estado, sempre e necessariamente inclinado ao absolutismo, as esferas ultra-estatais da tolerância e dos direitos da personalidade, compatíveis com formas de Estado tanto democráticas como não democráticas" ("Daher hat man denn auch nicht zu Unrecht behaupten koennen, dass der kollektivistische Staat gerade diejenige Herrschaftsform ist, die dem "Aufstande der Massen" (Ortega y Gassett) gegen die Kulturelle und soziale Elite Ausdruck verleiht. Nicht die Demokratie, die lediglich die Frage nach dem Traeger der oeffentlichen Gewalt beantwortet, ist ihr Gegenpol, sondern das liberale Prinzip, das der wie immer gebildeten und von sich aus notwendigerweise stets zur Schranken-

losigkeit neigenden Staatsgewalt die Schranke der Staatsfreien Sphaeren, der Toleranz und der Persoenlichkeitsrechte entgegensetzt und daher mit demokratischen wie nichtdemokratischen Staatsformen vereinbar ist").

Nunca houve, talvez, pensadores mais extremosos no seu afã de domesticar ou conter a autoridade – cuja exorbitância tanto receavam, exteriorizando, aliás, pendor da época – do que o aristocrata gaulês e o Secretário de *Lord* Schaftesbury.

Montesquieu punha limites ao exercício da autoridade com a separação de poderes. Locke, com a conservação de direitos naturais, frente à organização estatal.

Desses direitos, o mais típico era o direito de propriedade, que se apresenta no contratualismo lockiano por direito anterior e superior a toda criação jurídica do Homem, depois da passagem do Estado de Natureza ao Estado de Sociedade.

No *Treatise of Civil Government*, em capítulo consagrado à extensão do Poder Legislativo, o insigne pensador do liberalismo manifesta, com rara lucidez, essa constante doutrinária de sua filosofia do Estado, a saber, o básico e relevante papel conferido à propriedade, como fundamento do governo e da sociedade, ou como direito que não tolera a mínima lesão, e cuja defesa ele coloca no consentimento de seus titulares, compondo, assim, a medula de uma concepção, que decisivamente influi no ânimo dos constituintes franceses de 1791 e, por conseguinte, no célebre texto que declarou a propriedade "direito inviolável e sagrado" (art. 17 da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, contida na Constituição francesa de 3 de setembro de 1791).

Em ambos os casos, com Locke ou Montesquieu, a idéia que persiste no fundo do debate é esse princípio invariável do liberalismo – a proteção e tutela do indivíduo, premissa essencial do sistema capitalista.

Ora, Rousseau não se preocupa com o preceito de repressão ao poder, de defesa do Homem contra o Estado.

Condena-o ou o abandona de todo.

De modo que o genebrês, sob esse aspecto, está mais próximo de Hobbes.

O poder, para ele, não é desprezível. Urge, sim, entregá-lo ao seu titular legítimo (o que não fez o autor do *Leviatã*). Este não há de ser nunca o indivíduo, nem uma parte da sociedade, senão o povo todo.

A antítese liberdade-autoridade não se lhe afigura irremediável.

Os dois termos, para salvarmos a liberdade, não devem ser postos em antagonismo. O esforço da doutrina rousseauniana vai consistir precisamente nisto: na integração da liberdade com o poder.

Esta, a essência do seu contratualismo. A conseqüência de tal esforço redunda, por sua vez, na democracia.

4. *O pessimismo de Rousseau e Marx*

A *volonté générale* de Rousseau não se compadece, por conseguinte, com a índole e a estrutura do capitalismo, quando a compreendemos em toda a inteireza.

O poder político para todos, e não apenas para uma classe, subverte já os rumos da revolução capitalista contra o mundo medieval e antecipa as novas transformações políticas que os socialistas utópicos e marxistas hão de procurar desesperadamente em tempos subseqüentes.

Rousseau, tomado por esse prisma, é mais um passo que a teoria política dá para chegar a Marx.

O autor do *Contrato Social* já se acha de costas voltadas para a futura liberal-democracia capitalista.

Mas o interessante, no confronto Rousseau-Marx, é observar como são ambos pessimistas e como o pessimismo traduz a nota comum a esses dois pensadores, que partem de exame profundamente crítico e negativo da sociedade, para refazê-la ou reformá-la, em ordem a obter um novo Homem, reconceituando, de maneira singular, a liberdade.

Há um pranto na oração de Rousseau, uma indagação aflita naquelas primeiras palavras com que ele abre o *Contrato Social*: "O Homem nasceu livre e por toda parte se acha escravizado" ("L'Homme est né libre, et partout il est dans les fers").

Quem não percebe, ali, o manifesto de uma revolta, o programa de uma subversão, o grito de uma dor?

O *Contrato Social* sacode o homem do século XVIII com a mesma intensidade com que o *Manifesto Comunista* abala o século XX.

Ele é, na vida pública da segunda metade do século XVIII, a autópsia de um regime social e político, a superação irrevogável do medievalismo, moribundo já, nos seus derradeiros efeitos. Como arma de combate, constitui o primeiro incentivo à grande rebelião anticapitalista do século XX.

5. *As três posições fundamentais de interpretação da obra rousseauniana*

No pórtico do *Contrato*, as suas primeiras palavras são a síntese indispensável com que o autor recorda a tese abraçada e desenvolvida no célebre *Discours sur l'Inégalité parmi les Hommes*. Grava e retoma implicitamente a triste conclusão do segundo *Discurso*, antes de passar à parte construtiva do seu sistema político, ao monumental esforço de reencontrar o Homem e a sua natureza alienada, ou seja, antes de promover socialmente a recuperação da liberdade.

O prêmio disputado à Academia de Dijon foi o caminho aberto às sábias reflexões políticas do desditoso cidadão de Genebra, foi o poderoso estímulo que fez estalar-lhe a cabeça nas duas memoráveis dissertações, o discurso sobre as artes e as ciências e o discurso sobre a desigualdade.

A dialética rousseauniana é, aí, totalmente corrosiva. A Reação se deleita com o primeiro *Discurso*, e críticos como Bertrand de Juvenel partem dali para estudos que nos revelam, com intenso brilho, o Rousseau da direita, esse mesmo Rousseau que teve na cátedra universitária da Alemanha sua obra aprofundada por um intérprete e publicista da elevada estatura do Prof. Forsthoff, o qual professou, naturalmente, idéias bastante afins às de Juvenel.

O dualismo rousseauniano, de há muito assinalado, existe realmente na doutrina.

As contradições do texto político de Rousseau são, de fato, exasperadoras.

A imensa bibliografia dos intérpretes, que daria para compor toda uma biblioteca, pode, contudo, reduzir-se, do ponto de vista ideológico, a três posições fundamentais: a posição direitista, que vê na *volonté générale* a idéia de integração política, de onde se parte para o Estado totalitário das modernas variantes conservadoras e reacionárias; a posição centrista, dos autores que exprimem seu desengano com o filósofo que se lhes afigura, em grande parte, destituído de coerência, nexo e unidade lógica e estar, aqui e ali, assinalado por contradições inevitáveis, ou que aceitam, sem mais debate, a teoria democrática como produto acabado, que resta apenas vincular ao liberalismo, à maneira do que fizeram com os seus artefatos constitucionais os publicistas do século XVIII e particularmente os da primeira metade do século XIX; e, por último, a posição esquerdista dos que associam dialeticamente a doutrina de Rousseau à evolução do moderno pensamento político e, tanto quanto os primeiros, mas de modo distinto destes, percebem a admirável linha

de unidade a que se prestam, para uma construção doutrinária mais firme, os princípios políticos versados nas obras capitais do pensador. São estas obras, mui ao contrário do que supõe Juvenel, o *Discurso sobre a Desigualdade* e o *Contrato Social*.

Das posições descritas e enumeradas, a mais fraca e insustentável é a segunda, precisamente aquela que teve mais voga nos países constitucionais do Ocidente durante o século passado. É também a menos crítica e a que, historicamente, com mais pressa e superficialidade, adota algumas conclusões do *Contrato Social*, desprezando em boa parte a semente subversiva do *Discurso sobre a Desigualdade*. Entre ela e o liberalismo, os teoristas da burguesia estenderam a sua ponte doutrinária e construíram, assim, a triunfante ideologia política da primeira idade do capitalismo.

Com respeito, ainda, a essas posições, há que assinalar o erro capital dos intransigentes e ortodoxos, que, aferrados ao seu modo de interpretação, cuidam-no de todo inabalável, definitivo, em ordem a excluir qualquer pretensão de legitimidade ou autenticidade à posição que lhes seja levemente adversa. Pecado que cometem tanto os rousseaunianos da extrema direita como os da extrema esquerda, na vã pretensão de afirmar a existência doutrinária de um só Rousseau.

6. *A "volonté générale" e a recuperação do otimismo*

A leitura do *Contrato Social* é uma peregrinação que nos leva do pessimismo ao otimismo. A *volonté générale* redime o Homem. E, se este é escravo, se há em sua dor as lamentações da liberdade perdida, do estado natural de bondade e ventura, a Sociedade, ao recompor-se nas bases ideadas por Rousseau, devolve ao Homem a liberdade que ele já não possui, a liberdade pela qual se batera angustiosamente e que lhe pertence como um direito.

A conclusão de Rousseau, o seu delírio da vontade popular, como *volonté générale*, é, evidentemente, otimista.

Reconduz o Homem a si mesmo, à sua veracidade. Esse Homem não existe, porém, no particular, senão no geral; é social, e não individual. Foi isso o que Hegel viu de assombroso em Rousseau, o único que teria enxergado claro, já no século XVIII, a essência da liberdade.

7. *Do "político", em Rousseau, ao "econômico", em Marx e sua teoria do Estado*

O *Manifesto* de Marx reproduz posição de aparente analogia com a de Rousseau. O século XIX o desgosta. A Revolução Indus-

trial do capitalismo o acabrunha. Todas as teorias políticas do seu tempo se lhe afiguram imprestáveis e malogradas. Nem o socialismo utópico o satisfaz, se bem que as premissas críticas deste, de dissidência com as estruturas sociais vigentes, coincidam em grande parte com as do marxismo, unindo-os numa frente comum: o empenho sempre tenaz de abater a ordem capitalista.

Mas a utopia critica sentimentalmente, sem amplas bases científicas.

Talvez a generalização seja um tanto avançada. Engels, no *Anti-Duehring*, rende homenagem aos últimos utopistas do socialismo, entre os quais ele nomeia Saint-Simon, Fourier e Robert Owen.

Segundo o inseparável companheiro de Marx, os utopistas tiveram rasgos de genialidade e a crítica impiedosa que fizeram à sociedade burguesa de seu tempo, nos albores da Revolução Industrial, era provavelmente o máximo que lhes permitia, em matéria de horizonte político, o condicionamento das forças produtoras, estudados aqueles autores à luz da concepção materialista da história.

Semelhante análise permitiu a Engels ajuizar, em abono dos utopistas, quase sempre incompreendidos, que eles foram, de qualquer maneira, antecipadores profundos e úteis do socialismo, excepcionalmente robustos na crítica, onde muitas de suas observações ficaram de pé, mas deploravelmente ineptos na parte construtiva da doutrina socialista. Apontaram erros, mas não puderam alcançar toda a tragédia do capitalismo, nem tampouco revelar os lineamentos capitais de evolução futura da sociedade.

Marx também ironiza os socialistas utópicos. Suas teses afiguram-se-lhe lamentáveis e de todo inexeqüíveis como solução para o caso social.

A utopia atua mais com o coração do que com a razão. É mais religião do que ciência. Daí o seu abandono, por Marx.

O pensador afasta-se da Política para a Economia, do mesmo modo como Locke, Montesquieu e Rousseau deixaram de lado a Teologia pela Filosofia, o direito sobrenatural pelo direito natural.

À idade dos teólogos sucede na especulação política a idade dos metafísicos. Com o marxismo, chega-se, por último, à idade dos sociólogos, dos positivistas do direito público, idade que ora atravessamos, em meio, todavia, a muitas reações espiritualistas de cunho tempestuoso e intermitente.

O *Manifesto Comunista*, ponto de partida da ideologia de Marx, poderia ter começado com as mesmas palavras do *Contrato Social*.

Na verdade, o que levou Marx àquela profunda e sombria reflexão crítica foi a perplexidade da mesma dor: o espanto de ver o Homem escravizado.

Rousseau vislumbrava a raiz daquele estado de coisas na organização política. Esta seria a base de negação do Homem livre, a causa condicionante que se impunha remover.

Reorganizar o poder nas suas fontes, extraí-lo do povo, de suas nascentes puras, eis o caminho que se fazia mister seguir na filosofia rousseauniana para se acercar do conhecimento e da consagração verdadeira da liberdade.

A enfermidade com Marx deixara de ser política, tomado o adjetivo na sua acepção mais estreita e particular.

Os males sociais são, primeiro que tudo, oriundos de fatores econômicos. O mistério da liberdade, o seu enigma desafiador, não se achava na velha e tradicional ciência política, senão no seio de uma ciência toda jovem, cujo prestígio crescia de maneira irresistível.

Essa ciência fascinante era a Economia Política. E o autor de *O Capital* podia então escrever a frase célebre que resumiu de maneira prodigiosamente clara o conteúdo ideológico do marxismo, a nova direção que tomou a doutrina social no século XIX, a saber: "Minha pesquisa chega à conclusão de que as relações jurídicas bem como as formas de Estado não podem ser explicadas por si mesmas nem através da chamada evolução geral do espírito humano, senão que deitam suas raízes nas relações materiais da vida, cuja totalidade Hegel, à maneira dos ingleses e franceses do século XVIII, compendiou sob a denominação de *sociedade burguesa*, devendo-se, porém, buscar na Economia Política a anatomia dessa sociedade" ("Meine Untersuchung muendete in dem Ergebnis, dass Rechtsverhaeltnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhaeltnissen wurzeln, deren Gesamtheit Hegel, nach dem Vorgang der Englaender und Franzosen des 18. Jahrhunderts, unter dem Namen *buergerlich Gesellschaft* zusammenfasst, dass aber die Anatomie der buergerlichen Gesellschaft in der politischen Oekonomie zu suchen seil").[1]

8. Exclui o "Contrato Social" necessariamente o "Capital"?

Rousseau queria a libertação política do Homem; Marx, a libertação econômica. Será a tese de Rousseau incompatível com a de Marx, a saber: exclui o *Contrato Social* necessariamente *O Capital*?

1. Karl Marx, *Zur Kritik der Politischen Oekonomie*, p. 12.

5. *As três posições fundamentais de interpretação da obra rousseauniana*

No pórtico do *Contrato*, as suas primeiras palavras são a síntese indispensável com que o autor recorda a tese abraçada e desenvolvida no célebre *Discours sur l'Inégalité parmi les Hommes*. Grava e retoma implicitamente a triste conclusão do segundo *Discurso*, antes de passar à parte construtiva do seu sistema político, ao monumental esforço de reencontrar o Homem e a sua natureza alienada, ou seja, antes de promover socialmente a recuperação da liberdade.

O prêmio disputado à Academia de Dijon foi o caminho aberto às sábias reflexões políticas do desditoso cidadão de Genebra, foi o poderoso estímulo que fez estalar-lhe a cabeça nas duas memoráveis dissertações, o discurso sobre as artes e as ciências e o discurso sobre a desigualdade.

A dialética rousseauniana é, aí, totalmente corrosiva. A Reação se deleita com o primeiro *Discurso*, e críticos como Bertrand de Juvenel partem dali para estudos que nos revelam, com intenso brilho, o Rousseau da direita, esse mesmo Rousseau que teve na cátedra universitária da Alemanha sua obra aprofundada por um intérprete e publicista da elevada estatura do Prof. Forsthoff, o qual professou, naturalmente, idéias bastante afins às de Juvenel.

O dualismo rousseauniano, de há muito assinalado, existe realmente na doutrina.

As contradições do texto político de Rousseau são, de fato, exasperadoras.

A imensa bibliografia dos intérpretes, que daria para compor toda uma biblioteca, pode, contudo, reduzir-se, do ponto de vista ideológico, a três posições fundamentais: a posição direitista, que vê na *volonté générale* a idéia de integração política, de onde se parte para o Estado totalitário das modernas variantes conservadoras e reacionárias; a posição centrista, dos autores que exprimem seu desengano com o filósofo que se lhes afigura, em grande parte, destituído de coerência, nexo e unidade lógica e estar, aqui e ali, assinalado por contradições inevitáveis, ou que aceitam, sem mais debate, a teoria democrática como produto acabado, que resta apenas vincular ao liberalismo, à maneira do que fizeram com os seus artefatos constitucionais os publicistas do século XVIII e particularmente os da primeira metade do século XIX; e, por último, a posição esquerdista dos que associam dialeticamente a doutrina de Rousseau à evolução do moderno pensamento político e, tanto quanto os primeiros, mas de modo distinto destes, percebem a admirável linha

de unidade a que se prestam, para uma construção doutrinária mais firme, os princípios políticos versados nas obras capitais do pensador. São estas obras, mui ao contrário do que supõe Juvenel, o *Discurso sobre a Desigualdade* e o *Contrato Social*.

Das posições descritas e enumeradas, a mais fraca e insustentável é a segunda, precisamente aquela que teve mais voga nos países constitucionais do Ocidente durante o século passado. É também a menos crítica e a que, historicamente, com mais pressa e superficialidade, adota algumas conclusões do *Contrato Social*, desprezando em boa parte a semente subversiva do *Discurso sobre a Desigualdade*. Entre ela e o liberalismo, os teoristas da burguesia estenderam a sua ponte doutrinária e construíram, assim, a triunfante ideologia política da primeira idade do capitalismo.

Com respeito, ainda, a essas posições, há que assinalar o erro capital dos intransigentes e ortodoxos, que, aferrados ao seu modo de interpretação, cuidam-no de todo inabalável, definitivo, em ordem a excluir qualquer pretensão de legitimidade ou autenticidade à posição que lhes seja levemente adversa. Pecado que cometem tanto os rousseaunianos da extrema direita como os da extrema esquerda, na vã pretensão de afirmar a existência doutrinária de um só Rousseau.

6. *A "volonté générale" e a recuperação do otimismo*

A leitura do *Contrato Social* é uma peregrinação que nos leva do pessimismo ao otimismo. A *volonté générale* redime o Homem. E, se este é escravo, se há em sua dor as lamentações da liberdade perdida, do estado natural de bondade e ventura, a Sociedade, ao recompor-se nas bases ideadas por Rousseau, devolve ao Homem a liberdade que ele já não possui, a liberdade pela qual se batera angustiosamente e que lhe pertence como um direito.

A conclusão de Rousseau, o seu delírio da vontade popular, como *volonté générale*, é, evidentemente, otimista.

Reconduz o Homem a si mesmo, à sua veracidade. Esse Homem não existe, porém, no particular, senão no geral; é social, e não individual. Foi isso o que Hegel viu de assombroso em Rousseau, o único que teria enxergado claro, já no século XVIII, a essência da liberdade.

7. *Do "político", em Rousseau, ao "econômico", em Marx e sua teoria do Estado*

O *Manifesto* de Marx reproduz posição de aparente analogia com a de Rousseau. O século XIX o desgosta. A Revolução Indus-

Temos, aí, indagação difícil, que já se repetiu mais de uma vez, quando a teoria política daqueles pensadores se mudou para o terreno institucional, em busca de verificação na prática ideológica deste século.

Visto o marxismo em toda sua extensão e no seu programa de combate pela transformação social, não há lugar para a democracia de Rousseau, como instrumento de ação política.

A classe no marxismo é a medula da revolução.

Dela parte o impulso para a destruição da ordem capitalista. Rousseau, tanto quanto Marx, detesta os privilégios de classe.

Mas não faz dessa parcialidade social o eixo de sua doutrina. Ao contrário, une as classes para destruir a classe, a saber, a classe como conceito de desigualdade.

Buscam ambos a sociedade igualitária, mas por vias distintas.

A doutrina do Estado social, por exemplo, tanto pode valer-se de um como de outro.

De Marx, para reconhecer a justeza de boa parte de sua crítica, a condenação implacável dos vícios do capitalismo, e por essa via capacitar-se da imperiosa necessidade de sua reforma.

O merecimento indiscutível da teoria marxista é, porventura, a densidade de sua análise das deformações do sistema capitalista.

O socialismo científico, aí, se agiganta na tarefa demolidora, na santa evidência com que despe os males da ordem burguesa, os seus aleijões, a sua injustiça, os seus horrores.

Os corifeus dessa escola rejeitam abertamente o capitalismo e o condenam de maneira inapelável, dando-lhe a paternidade de todas as injustiças sociais que mais clamor erguem da parte das vítimas.

Já houve quem apontasse a grandeza do marxismo e sua veracidade relativa na parte em que ele se consagra à eversão crítica do capitalismo, para vê-lo, em seguida, tombar nas teses de reconstrução social.

Terapêutica errônea, após diagnose certa, eis como alguns críticos resumem a doutrina marxista. Segundo esses críticos, seria o socialismo científico apenas uma versão melhorada, mais correta e perfeita da utopia socialista.

Versão válida na parte negativa, mas não menos utópica na parte elaborativa.

O calcanhar-de-aquiles, a fraqueza de Marx, a sua nudez, apareceria no momento em que ele deixava de ser sociólogo para voltar a ser filósofo, com a sua *Metafísica Socialista*, assumindo paradoxalmente, por ironia de idéias, a posição que acerbamente combatera como pensador materialista, dos mais consumados que foi.

Ora, não vamos tão longe, e admitimos, mesmo, que a fecunda experiência socialista oferece manancial riquíssimo de sugestões aos que abraçam a doutrina do Estado social, como guardião da liberdade humana, na moldura clássica do tradicionalismo ocidental, de dimensão lockiana.

Dizer até onde poderíamos aceitar o socialismo, numa explanação dialética do ponto de vista que sustentamos, alargaria por demais o acanhado espaço dessas reflexões e fugiria, em parte, aos fins que o tema comporta.

Contudo, não é difícil compendiar essa posição se dissermos que o socialismo se torna admissível até onde sua prática não colide com a liberdade, isto é, com a manutenção de certos valores que ornam a personalidade humana. Onde a contradição em apreço se evidenciar explosiva, aí, então, a experiência socialista deverá deter-se, para não banir do Homem o que nele há de mais caro, que é a sua condição de pessoa.

9. Da contribuição doutrinária de Rousseau e Marx ao moderno Estado social

De Rousseau, prosseguimos, deve a doutrina do Estado social, numa de suas variantes mais lícitas – a de cunho ocidental –, valer-se de toda a instrumentação política, de bases populares, fundada essencialmente no consentimento.

Em suma, há de ser a democracia o caminho indispensável para a consecução dos fins sociais. Democracia é conciliação de classes, acordo de energias humanas, quando a sua colaboração mútua se faz livre, e por isso mesmo entretecida de entusiasmo e boa vontade.

A democracia rousseauniana implica a universalização do sufrágio, o que basta para distingui-la radicalmente da versão do liberalismo.

Propunha este, ainda no século XIX, democracia tolhida por restrições, privilégios e embargos, que, segundo Carl Schmitt e Georges Burdeau, serviam aos interesses vitais da burguesia ocidental, à conservação do capitalismo como força dominante de uma classe.

Onde Rousseau atende com mais proveito do que Marx à criação de um Estado social é exatamente na fórmula que a sua teoria política estabelece de permitir acesso a um socialismo moderado, por via democrática.

A revolução socialista pelo consentimento, antes de ser laskiana, já se achava implícita na direção política traçada pelo autor do *Contrato Social*.

O pensador abrira, com a tese democrática, o caminho para transformações pacíficas e vantajosas, de imenso alcance social.

Marx, pelo contrário, se desinteressou precocemente de uma solução rousseauniana. Em parte, talvez, porque a experiência histórica assim o desaconselhava. Seria de fato temerário pôr esperanças naquilo que a Revolução Francesa mostrara haver sido um logro, com o seu desfecho inesperado: a ideologia híbrida consagrada pela parte mais extensa e influente do constitucionalismo revolucionário e que se chama liberal-democracia.

Os socialistas do século XIX, nomeadamente Marx e Engels, viram nos fatos da Revolução a impossibilidade de esmagar a onipotência burguesa e capitalista com as armas do sufrágio.

A amarga lição extraída dos episódios revolucionários indigitava o revés da democracia rousseauniana, a imperiosa necessidade de desprezá-la.

E ninguém mais do que Marx, no *Manifesto Comunista*, escarneceu da presunção de, pelo consentimento, despojar a burguesia de seus privilégios.

O marxismo se constrói em meio à aguda crise que separa o trabalho do capital, quando o capitalismo acreditava cegamente no liberalismo, que o favorecia, legitimava-lhe as pretensões iníquas e acalmava a consciência de seus agentes, do mesmo passo que a classe operária dispunha da violência como sua única arma de defesa.

Marx conclama, pois, os trabalhadores a uma solução de força. O *Manifesto* faz a apologia da tomada violenta do poder. É, na convicção plena de seu autor, libelo à hipocrisia burguesa, espada que o general entrega aos seus soldados para a resistência armada.

Com a burguesia – mesma tese posterior de Sorel e Lênin –, nada de conversações, negociações, apaziguamento, diplomacia. Ela tinha que ser destruída a ferro e fogo. Não havia outro remédio. Eis aquilo que Marx, exprimindo a desilusão de todos os métodos anteriormente adotados, preconizava. As conseqüências do conflito social mais trágico que a Humanidade já conheceu não podiam ser removidas por outro caminho, segundo a conclusão admitida pelo profundo teórico naquele panfleto revolucionário.

A conciliação dialética que o Estado social representa, como síntese democrática, não foi nem talvez poderia ter sido entrevista por Marx, confinado a um espaço histórico reduzido, onde a lembrança de todas as revoluções antecedentes, os reveses da democracia rousseauniana em França, o insucesso da utopia socialista, constituíram elementos bastante negativos, capazes de restringir os horizontes que o sábio estava em condições de descortinar, com referência ao desfecho incruento da questão social.

A impaciência de Marx, sua irritação com a burguesia, ante a maneira atrabiliária pela qual o capitalismo espoliava então o trabalhador, eram de molde a desencorajar a escolha de outro caminho.

Naquele travejamento histórico, naquela quadra de turbulência e desencontros ideológicos que assinalavam o século, a tomada de qualquer direção conciliatória se sujeitava ao descarnamento crítico dos marxistas impiedosos. A História ainda não forjava argumentos nem possuía fatos para contrabalançar as objeções decisivas da crítica socialista.

A legislação social não dera nenhum passo à frente e nada autorizava a eleição de outros rumos e perspectivas. O seu aparecimento subseqüente não se deve, aliás, de modo algum, à generosidade dos corações burgueses, à súbita conversão moral dos antigos algozes da classe operária, senão, em verdade, aos imperativos da sobrevivência burguesa, precisamente pelo fato de a teoria marxista haver dado ao trabalhador as armas de que ele necessitava e das quais soube fazer cópioso e imediato uso.

É forçoso reconhecer que essas armas lhe foram mais de uma vez úteis e imprescindíveis. Haja vista que as empregou com êxito na Revolução Russa e em outras ocasiões sanguinolentas da rebelião socialista do século XX. Pôde, com elas, impor reivindicações, amedrontar a burguesia, obrigá-la a recuos inopinados.

A adesão de Marx à violência acha-se, pois, historicamente legitimada, e é porventura duvidoso afirmar que sem o apelo à crise social houvéssemos jamais chegado às concessões feitas, a esse fecundo amadurecimento de consciência, que leva o mundo contemporâneo a tutelar, como verdade indestrutível, alguns postulados de justiça social.

Teve ou não teve razão Marx em descobrir *cientificamente* aquele processo de desintegração da ordem burguesa estabelecida? Teve, sim, consoante já asseveramos.

Mas essa resposta afirmativa quanto à justiça e à oportunidade de semelhante posição assumida pelo marxismo de modo algum repele a fórmula rousseauniana, que é a melhor, com seu roteiro de acomodação para as classes em desacordo.

A tese democrática de Rousseau se enriquece paradoxalmente com os efeitos da subversão social levada a cabo pela ideologia marxista.

Não se invalidou, por exemplo, como a fórmula do liberalismo, está, sim, desatualizada e, conseqüentemente, incapacitada para qualquer préstimo, por contradições insolúveis, oriundas de sua índole mesma, pertence já ao passado.

A democracia de Rousseau, ao revés, longe de ficar desfigurada ou obsoleta, ganha cada vez mais presença doutrinária. Com os eventos políticos deste século, operou-se sua recondução ao debate contemporâneo. Os rumos da velha concepção democrática se compadecem admiravelmente bem com a doutrina do Estado social. Têmo-la, na verdade, como o mais eficaz instrumento à sua plena realização.

10. Rousseau e a evolução democrática para o socialismo

A superioridade política de Rousseau sobre o liberalismo lockiano e o socialismo marxista é patente quando se cogita de lançar as bases a um Estado social democrático, à maneira ocidental.

O problema mais tormentoso da democracia social gira precisamente em redor do princípio da liberdade.

Os teóricos reacionários da burguesia, há mais de um século, e ainda em nossos dias, se empenham, com inquebrantável teimosia, em evidenciar-lhe a impossibilidade, fora dos quadros do liberalismo.

Os fatos não os convencem do contrário, isto é, de que o liberalismo se acha definitivamente incompatibilizado com uma liberdade auferida por todas as classes e que ostente não apenas teor político, senão econômico e social.

Desde o século XVIII, assumem eles posição de manifesta hostilidade às doutrinas inspiradas na democracia pura de Rousseau.

E por que esse combate?

De outra maneira não se justifica senão pela circunstância, nem sempre confessada, de a filosofia rousseauniana haver colocado o binômio liberdade-Estado em novos termos, que fogem à irredutibilidade clássica, com que o liberalismo o apresentara e continua a apresentá-lo, no interesse da burguesia e de seus privilégios de classe.

Manter a contradição à maneira do antigo dualismo estatuído por Locke e Kant, sem consentir na síntese dialética hegeliana, que já se achava inaugurada no pensamento de Rousseau, mediante a instituição do princípio novo da *volonté générale*, representa uma das posições mais caras ao liberalismo burguês.

A sua tenacidade em enaltecer a liberdade, a tantos títulos louvável e honrosa, se enfraquece, todavia, em face de uma crítica

mais penetrante, que colhe o liberalismo no meio do caminho, a fazer o panegírico da liberdade, com o propósito, ora oculto, ora evidente, de desprestigiar o poder e, com isso, talvez, impedir o triunfo de idéias novas, como as de que se socorrem os prosélitos da democracia rousseauniana, para a solução do problema da liberdade e do Estado, que o liberalismo sempre contraditara, e por esse caminho poder estender a todas as classes a justiça social.

Na rigorosa técnica do liberalismo, na sua construção estatal, o problema é, de fato, insolúvel, uma vez que o liberalismo de Locke e Montesquieu é todo ele, em última análise, a proclamação do Estado como inimigo mortal da liberdade humana e conseqüente elevação do indivíduo aos altares do direito natural, apoiado na razão humana e legitimado pelo contrato social da filosofia lockiana.

Com efeito, o contratualismo de Locke investira certos direitos na condição sacrossanta de direito natural. Entre eles, a propriedade, que, ao tempo da revolução burguesa, se achava em diametral oposição ao conceito medievo da propriedade dualista. Com isso, a filosofia inglesa de Locke dera a caracterização econômica mais nua, sincera e verídica do caráter do liberalismo burguês, que se completava, no plano político, com a teoria da separação de poderes, preconizada por Montesquieu e interpretada como meio de dividir e debilitar o Estado. Separação de poderes que, naturalmente, só era posta em prática na medida em que os interesses da revolução burguesa solicitassem o concurso de um Estado anêmico.[2]

2. Com efeito, essa idéia de ausência do Estado vingou normalmente na primeira fase da Revolução Industrial, porquanto, amadurecido o capitalismo, fatos inexoráveis da vida econômica, como a concentração gigantesca de capitais, a floração de trustes e monopólios, o abuso da liberdade econômica, particularmente da liberdade de contrato, provocando, de um lado, grandes crises cíclicas e, de outro lado, determinando, como mecanismo de defesa, as exigências agressivas do operariado politizado, que ostentava nos sindicatos sólida organização de classe, requestaram, de maneira já inapelável, a presença do Estado, seu indispensável intervencionismo, por uns malsinado, por outros louvado. Malsinado quase sempre com hipocrisia, por parte dos capitalistas da decadência, que neles se fartam, sobretudo na economia dos países subdesenvolvidos.

Há um bifrontismo inconcusso na moderna política do intervencionismo estatal, que reúne duas forças distintas e antagônicas, com pretensões ao equilíbrio de poder no plano social. Ambas tirando proveito da ação estatal e seu protecionismo. Aqui, o proletariado que se beneficia das leis sociais; ali, os grupos de pressão, os destacamentos ocultos das poderosas organizações econômicas e financeiras, prestes a influírem sempre, já dissimulada, já ostensivamente, na ação legislativa dos parlamentos ou nas iniciativas imediatas e concretas dos governos, muitas vezes à sombra de manifesta corrupção.

Que resta, pois, da *free enterprise* nessa idade avançada do crepúsculo político e social do capitalismo? Somente ruínas.

Em Rousseau já não existem direitos anteriores e superiores ao Estado, direitos que não foram abrangidos pelo contrato social.

A *volonté générale* é a última palavra na organização política, e não só legitima como integra no grupo a liberdade que Locke cuidava poder salvar unicamente mediante aquela estreita concepção contratualista do seu jusnaturalismo.

Em Rousseau há uma positivação social da liberdade. Ele assinala precursoramente o fim da metafísica individualista da burguesia e cria tecnicamente o acesso à democracia social, com a preservação da liberdade.

Não é menor a superioridade de Rousseau sobre o socialismo marxista no que tange ao *aspecto político* da *organização* de um Estado social de natureza democrática.

O marxismo contém um apelo à força, e a revolução socialista é, essencialmente, a revolução de uma classe. A ditadura do proletariado conduz a um socialismo violento, autoritário, policial, à versão oriental do marxismo-leninismo-stalinismo, com que a Humanidade paga, à edificação do Estado socialista, pesadíssimo tributo de sangue e sacrifício.

E, como se não bastasse o trauma ocasionado pelo deslocamento da propriedade dos meios de produção, acarretando o colapso de toda a superestrutura social do capitalismo, de bases reconhecidamente privatistas, a sociedade que daí se levanta abraça uma concepção de liberdade que o sentimento anticoletivista do Ocidente frontalmente repele.

Esse sentimento se arraigou de tal modo que, tendo sido por muitos séculos uma possível manifestação meramente superestrutural, passou a atuar, contudo, de maneira tão flagrante e viva, que acabou por penetrar de maneira íntima os tecidos da sociedade burguesa, até se transformar num dado infra-estrutural, na mais séria contradição com que o socialismo já se deparou perante o Ocidente.

O pavor suscitado pela ameaça de destruição da liberdade, em seu conceito liberal-burguês, foi, por sem dúvida, a arma poderosa de que a filosofia política reacionária se serviu para embargar o progresso das idéias sociais.

A doutrina democrática de Rousseau, conservando-se em nossos dias afastada do marxismo, toma, contudo, a direção compatível com um socialismo democrático moderado e reformista, visto que desfaz, sobretudo, o erro do liberalismo em sua rígida e impertinente concepção de liberdade, quando situava essa liberdade primariamente no indivíduo, na posição hostil que assume perante o

grupo, posição quase sempre obstinada e intolerante, cujos danos à ordem social se acham sobejamente caracterizados.

Rousseau, com a *volonté générale*, espinha dorsal da sua teoria democrática, que ele postulou com tanta vivacidade, foi, na doutrina, o ponto de partida para uma compreensão social da liberdade, revigorada com a sugestão clássica do modelo ateniense. Estreme de deformações totalitárias, serve essa compreensão de conteúdo e base ao novo Estado social por que há de reger-se a evolução doutrinária das democracias ocidentais.

Capítulo VII

O ESTADO SOCIAL E A DEMOCRACIA

1. O moderno Estado social. 2. Distinção entre Estado social e Estado socialista. 3. O Estado social como fruto da superação ideológica do antigo liberalismo. 4. As massas no Estado social: otimismo e pessimismo dos sociólogos. 5. Massificação e nivelamento (Solms). 6. A massa como pressuposto das ditaduras (Grabowsky). 7. A importância da massa nas democracias. 8. A politização da função social pelo Estado como meio de agravar a dependência do indivíduo, desvirtuar a democracia ou consolidar o poder totalitário. 9. Consagração do Estado social no constitucionalismo democrático.

1. O moderno Estado social

Em primoroso ensaio, intitulado *Caracterização da Teoria Geral do Estado*, fez o Prof. Orlando M. Carvalho, da Universidade de Minas Gerais, justas considerações iniciais acerca da questão terminológica na ciência política.

Com efeito, a imprecisão de ordem semântica é responsável nessa matéria por uma série inumerável de equívocos, que compromete de algum modo a doutrina exposta pelos tratadistas e diminui o cunho científico de algumas obras, dadas as incompreensões que, nelas, o uso de certos vocábulos pode suscitar.

Como o problema já se acha versado com mão de mestre por aquele conhecido publicista, deixamos de entrar em maiores reflexões sobre o assunto e nos contentamos com assinalar apenas que a palavra *social* se inscreve entre as muitas do vocábulo político passíveis daquela crítica e sujeitas, por isso mesmo, às mais caprichosas

variações de sentido, ao sabor até mesmo de determinados preconceitos ideológicos.[1]

Feita essa advertência preliminar, que é muito justa, quando se nos depara a expressão *Estado social*, passamos a enveredar por um caminho cujas dificuldades não desconhecemos.

Uma constante, a nosso ver, explica o aparecimento do Estado social: a intervenção ideológica do socialismo.

Empregamos a palavra *socialismo* no seu sentido mais genérico e histórico, desde as utopias de fins do século XVIII à consolidação das teses marxistas, em nossos dias. Desde o socialismo utópico, chamado socialismo científico. Desde a conspiração de Baboeuf aos assaltos da Comuna de Paris. Desde a fundação da Primeira Internacional à tomada do poder pelos bolchevistas russos, há quase oitenta anos.

Esse fator de continuidade forma, portanto, no Ocidente, linha permanente de combate, com a qual se defronta, desde a Revolução Francesa até nossos dias, o antigo Estado da burguesia ocidental.

Antes e depois de Marx se trava esse renhido prélio doutrinário. E, para sobreviver, o Estado burguês se adapta a certas condições históricas; ora recua, ora transige, ora vacila.

Afigura-se-nos, assim, existir na moderna realidade política do Ocidente, um dualismo doutrinário essencial: de um lado, as posições conservadoras, que se reconciliaram no antigo campo liberal; de outro lado, as tendências que se inclinam para o radicalismo, com a abolição do Estado da burguesia e sua ordem econômica.

Nesta última esfera colocamos o anarquismo, hoje já inteiramente superado, e o marxismo, com todas as suas antecedências no processo social da revolução jacobina.

2. Distinção entre Estado social e Estado socialista

Esse contraste que assim estabelecemos nos permite escapar ao erro usual de muitos que confundem o *Estado social* com o *Estado so-*

1. Quanto à necessidade e às dificuldades de fixar noção clara e exata do *social*, que coloque esse termo fora do nevoeiro terminológico que o envolve, é deveras admirável o ensaio do Prof. Friedrich A. Hayek, da Universidade de Chicago, que se intitula "Was heisst "sozial"?", estampado na obra de colaboração *Masse und Demokratie*, 1957, editado pela Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zuerich-Suttgart, pp. 71 e 84.
Como se vê, filósofos, publicistas e sociólogos reconhecem, todos, a crise semântica na ciência social e, partindo sempre de premissas otimistas, forcejam por chegar a um resultado válido e conclusivo, em contraste com a linha negativa de alguns pensadores modernos, como Julius Kraft, cuja obra *Die Unmoeglichkeit der Geisteswissenschaft*, é, talvez, a réplica mais pessimista que se conhece aos trabalhos de Windelband e Heidegger.

cialista, ou com uma socialização necessariamente esquerdista, da qual venha a ser o prenúncio, o momento preparatório, à transição iminente. Nada disto.

O Estado social representa efetivamente uma transformação superestrutural por que passou o antigo Estado liberal. Seus matizes são riquíssimos e diversos. Mas algo, no Ocidente, o distingue, desde as bases, do Estado proletário, que o socialismo marxista intenta implantar: é que ele conserva sua adesão à ordem capitalista, princípio cardeal a que não renuncia.

Daí compadecer-se o Estado social no capitalismo com os mais variados sistemas de organização política, cujo programa não importe modificações fundamentais de certos postulados econômicos e sociais.

A Alemanha nazista, a Itália fascista, a Espanha franquista, o Portugal salazarista foram "Estados sociais". Da mesma forma, Estado social foi a Inglaterra de Churchill e Attlee, os Estados Unidos, em parte, desde Roosevelt, a França, com a Quarta República, principalmente, e o Brasil, desde a Revolução de 1930.

Estado social foi, por último, na órbita ocidental, a República Federal Alemã, que assim se confessava e proclamava textualmente em sua Constituição, adotada em Bonn, antes da unificação.

Ora, evidencia tudo isso que o Estado social se compadece com regimes políticos antagônicos, como sejam a democracia, o fascismo e o nacional-socialismo. E até mesmo, sob certo aspecto, fora da ordem capitalista, com o bolchevismo!

Todo Estado, em sua essência e substantividade, é poder, como diz o publicista alemão Forsthoff. Não se pode encobrir esse fato, nem se deve ignorá-lo. As formas como esse poder se manifesta ou a maneira como ele se distribui, estas, sim, diferem, conforme se trate do poder de um, de vários ou de todos.

No Ocidente, esse poder político repousa numa estrutura econômica capitalista. No Oriente socialista, a base se modificou e é essa modificação que justifica o corte dicotômico entre o sistema político marxista e o sistema político ocidental, que mantém a sobrevivência da burguesia, com o seu poder e a sua influência de classe já atenuados.

Ora, na atenuação dessa influência ou do domínio que a burguesia outrora exerceu incontrastavelmente é que se distingue também o Estado liberal do Estado social.

Quando o domínio daquele era completo, quando ele tinha em si, virtualmente intacto, o poder político, viveu a idade saudosa do liberalismo.

À medida, porém, que o Estado tende a desprender-se do controle burguês de classe, e este se enfraquece, passa ele a ser, consoante as aspirações de Lorenz von Stein, o Estado de todas as classes, o Estado fator de conciliação, o Estado mitigador de conflitos sociais e pacificador necessário entre o trabalho e o capital.

Nesse momento, em que se busca superar a contradição entre a igualdade política e a desigualdade social, ocorre, sob distintos regimes políticos, importante transformação, bem que ainda de caráter superestrutural.

Nasce, aí, a noção contemporânea do Estado social.

Uma indagação longa e possivelmente estéril poderia levar-nos a compridos debates polêmicos com a tese marxista, para saber se em nossos dias temos o Estado de todas as classes, como pretende ser, no regime democrático, o moderno Estado social, ou se temos apenas o Estado de uma classe – a burguesia.

Os marxistas viram na reação totalitária das direitas tão-somente o extravasamento desvairado da burguesia capitalista, que ali teria recorrido às piores armas compressivas da liberdade para deter a revolução social, sufocando as lutas de classe, e impedir a vocação imanente da sociedade, sua "predestinação dialética" para o socialismo.

Em nada alteraram também os marxistas o seu ponto de vista perante o Estado democrático. Este, segundo o bolchevismo ortodoxo, é, com todo o teor social de que se reveste, apenas outro esforço dissimulado da burguesia capitalista, que, obrigada a concessões de sobrevivência, a recuos ideológicos cada vez mais assinalados, procura, com os direitos outorgados nas Cartas Constitucionais, evitar o desfecho fatal contido na previsão do *Manifesto Comunista*.

O equívoco pertinente à distinção entre Estado social e Estado socialista se deve ainda ao fato de haver no seio da burguesia e do proletariado uma orientação política que pretende chegar ao socialismo por via democrática, criando previamente as condições propícias a essa transição política.

O Estado social seria, por conseguinte, meio caminho andado, importando, pelo menos da parte da burguesia, o reconhecimento de direitos ao proletariado.

Desses direitos, os mais cobiçados seriam, no interesse da classe operária e do ponto de vista democrático, os direitos políticos, visto que permitiriam alcançar o poder e utilizar o Estado em seu proveito, operando tranqüilamente a almejada transformação social, que a burguesia tanto teme.

Por essa, aliás, a linha por que enveredaram os revisionistas alemães do marxismo ao fundarem a social-democracia partidária,

que ainda hoje sobrevive numa das mais ativas e importantes facções políticas da Alemanha.

Quando o Estado, coagido pela pressão das massas, pelas reivindicações que a impaciência do quarto estado faz ao poder político, confere, no Estado constitucional ou fora deste, os direitos do trabalho, da previdência, da educação, intervém na economia como distribuidor, dita o salário, manipula a moeda, regula os preços, combate o desemprego, protege os enfermos, dá ao trabalhador e ao burocrata a casa própria, controla as profissões, compra a produção, financia as exportações, concede crédito, institui comissões de abastecimento, provê necessidades individuais, enfrenta crises econômicas, coloca na sociedade todas as classes na mais estreita dependência de seu poderio econômico, político e social, em suma, estende sua influência a quase todos os domínios que dantes pertenciam, em grande parte, à área de iniciativa individual, nesse instante o Estado pode, com justiça, receber a denominação de Estado social.

Quando a presença do Estado, porém, se faz ainda mais imediata e ele se põe a concorrer com a iniciativa privada, nacionalizando e dirigindo indústrias, nesse momento, sim, ingressamos na senda da socialização parcial.

É, à medida que o Estado produtor puder remover o Estado capitalista, dilatando-lhe a esfera de ação, alargando o número das empresas sob seu poder e controle, suprimindo ou estorvando a iniciativa privada, aí, então, correrá grave perigo toda a economia do Estado burguês, porquanto, na consecução desse processo, já estaremos assistindo a outra transição mais séria, que seria a passagem do Estado social ao Estado socialista.

Esse processo ocorre, indeciso, em alguns países do campo ocidental.

Quando Attlee passou para o Estado a exploração das minas de carvão da Inglaterra, ele deu um passo para o socialismo.

Quando Churchill, Eden e Macmillan recuaram daquela direção e revogaram a referida medida, retrocederam eles à ordem capitalista.

Quando o Brasil criou o monopólio estatal do petróleo e fundou a Petrobrás, não tomou essa iniciativa doutrinariamente em nome de um Estado social, mas de um Estado socialista, embora não o confessasse.

Feita, assim, essa distinção, que se nos afigura clara e indispensável, fácil é percebermos o que se passa no mundo capitalista, onde a crise do Ocidente parece descer a conseqüências mais profundas, e onde entra já em jogo a conservação do próprio Estado social da burguesia, o qual, segundo a feroz crítica do marxismo, configuraria apenas uma situação de desespero ideológico, o último apelo a uma solução procrastinadora de sobrevivência.

Contudo, essa passagem do Estado social ao Estado socialista, que estaria no cerne da crise atual, com que se defrontam alguns países do campo ocidental, foge, em suas minudências e na apreciação particular de seus rumos, aos limites em que enquadramos o nosso presente estudo.

O Estado social que temos em vista é o que se acha contido juridicamente no constitucionalismo democrático.

Alcançá-lo, já foi difícil; conservá-lo, parece quase impossível. E, no entanto, é o Estado a que damos, do ponto de vista doutrinário, valoração máxima e essencial, por afigurar-se-nos aquele que busca realmente, como Estado de coordenação e colaboração, amortecer a luta de classes e promover, entre os homens, a justiça social, a paz econômica.

A técnica de implantá-lo sem distúrbios mostra-se, todavia, rodeada de problemas e dificuldades. Basta comparar a sua caracterização constitucional, a palavra dos textos, com a pobreza dos resultados obtidos na realidade.

Como ele oscila, frágil, no meio do drama do poder, em face da tempestade de interesses hostis e divergentes, alguns de cunho material, outros de cunho ideológico, todos a lhe contrariarem de fato a aplicação!

É como um rio, cujo leito se trabalha aforçuradamente por obstruir.

3. *O Estado social como fruto da superação ideológica do antigo liberalismo*

Daqui partimos, pois, para duas ponderações básicas. Uma de ordem histórica, referindo as vicissitudes por que passou a formulação doutrinária do Estado social. Outra, explicando alguns dos perigos que envolveram a conservação desse Estado e que, de certo modo, comprometeram as esperanças de sua preservação por longo espaço de tempo.

Nos capítulos anteriores expusemos e debatemos prolongadamente os princípios cardeais em que se apoiou a técnica do liberalismo: liberdade e separação de poderes.

Vimos como, em nossos dias, aquelas noções aparecem modificadas, e como essa modificação acabou por completo com a sólida ideologia de nossos antepassados, que amavam o liberalismo e nele colocavam suas melhores esperanças.

Historiar essa decadência é espargir luz sobre a moderna compreensão do Estado social. Isto, pois, o que nos anima a mais breve revisão político-econômica daquela idade praticamente extinta na moderna ideologia estatal.

Explicar-lhe, porém, a extinção nos levaria de volta ao conceito da liberdade, como liberdade social, ou liberdade na coletividade, cuja compreensão entre os antigos já examinamos em capítulo antecedente.

Essa liberdade, que o mundo clássico conheceu e praticou, interessa em nossos dias, fundamentalmente, aos necessitados do quarto estado, componentes da grande maioria, à massa anônima dos que não possuem, dos que se voltam messianicamente para um milagre de melhoria social e sentem que liberdade se identifica também com emancipação econômica, ou, se não for esta de imediato possível, com um ideal ao menos aproximado de certeza, paz e igualdade relativa no nível geral das condições materiais de existência.

O velho liberalismo, na estreiteza de sua formulação habitual, não pôde resolver o problema essencial de ordem econômica das vastas camadas proletárias da sociedade, e por isso entrou irremediavelmente em crise.

A liberdade política como liberdade restrita era inoperante.

Não dava nenhuma solução às contradições sociais, mormente daqueles que se achavam à margem da vida, desapossados de quase todos os bens.

Comunicá-la, pois, a todos, conforme veio a suceder, significava já um passo em falso na firmeza da teoria liberal.

E isto foi uma das primeiras transformações por que passou o liberalismo. Mostrava-se, aí, com raro poder de evidência, a face dialética em que se movia historicamente a sociedade humana.

O reconhecimento geral da liberdade política, com um mínimo de restrição, isto é, mediante o sufrágio universal, não foi o fruto altruístico e amistoso da munificência liberal.

Foi das mais penosas conquistas revolucionárias, processada no âmago do conflito entre o trabalho e o capital.

Mas conquista que, do ponto de vista do liberalismo clássico, implicou irreparável derrota, que liquidou para sempre os anseios burgueses de estratificação da ordem ou do *statu-quo* político, com que sonhavam os teoristas liberais nas décadas românticas da primeira metade do século XIX.

Ali, no campo de batalha social, os individualistas ferrenhos e privilegiados da velha burguesia capitalista tiveram que depor a arma poderosa de sua conservação política — o sufrágio censitário.

Ao arrebatar o sufrágio universal, o quarto estado ingressava, de fato, na democracia política e o liberalismo, por sua vez, dava mais um passo para o desaparecimento, numa decadência que deixou de ser apenas doutrinária para se converter, então, em decadência efetiva, com a plena ingerência do Estado na ordem econômica.

Mas, aqui, ocorre o momento decisivo, em que, abrindo mão compulsoriamente daquela franquia fundamental — da liberdade política como liberdade de classe —, que antes lhe afiançava o controle do Estado, a velha burguesia liberal reparte esse controle com as demais classes, notadamente a classe com a qual se achava envolvida num antagonismo de vida e morte.

Qual a repercussão social mais profunda desse fato no domínio do litígio entre o trabalho e o capital?

Por mais paradoxal que pareça, essa concessão salvou e preservou ideologicamente o que havia de melhor na antiga tradição liberal: a idéia da liberdade moderna, liberdade como valoração da personalidade, agora já no âmbito da democracia plebiscitária, vinculada ao Estado social.

Naturalmente, não se contentou a massa proletária apenas com o direito formal do voto, senão que fez dele o uso que seria lícito esperar e que mais lhe convinha: empregou-o, sem hesitação, em benefício dela mesma, ou seja, dos trabalhadores, mediante legislação de compromisso que veio amortecer o ímpeto da questão social.

Com a reconciliação entre o capital e o trabalho, por via democrática, todos lucram.

Lucra o trabalhador, que vê suas reivindicações mais imediatas e prementes atendidas satisfatoriamente, numa fórmula de contenção de egoísmo e de avanço para formas moderadas do socialismo fundado sobre o consentimento.

E lucram também os capitalistas, cuja sobrevivência fica afiançada no ato de sua humanização, embora despojados daqueles privilégios de exploração impune, que constituíam a índole sombria do capitalismo, nos primeiros tempos em que se implantou.

Mas o liberalismo da primeira fase, a serviço da burguesia industrial, não tinha olhos para enxergar com clareza os bons resultados decorrentes da transmutação por que passara, e por isso se considerou frustrado e derrotado naquele momento em que perdeu o domínio de sufrágio, isto é, o poder de fazer o governo e a lei, de contar com as maiorias no interesse exclusivo de manter a ordem política distanciada da esfera econômica.

Aquela vitória do quarto estado não era o que figurava no esquema ideológico do marxismo revolucionário.

Na ocasião em que ela ocorre, a doutrina de Marx amadurece para o advento de Bernstein.

A intervenção revisionista do socialismo alemão e a progressão de uma idéia semelhante na Inglaterra, sem embargo de sua origem autônoma, preparam o caminho para outra via de acesso à chamada *ordem melhor* da Humanidade socialista.

Essa via se contém doutrinariamente no socialismo democrático, ocidental, fundado no consentimento, em contraposição ao bolchevismo, versão ortodoxa da doutrina marxista.

Ora, para o liberalismo, que temia o fim imediato nas insurreições do proletariado, essa perspectiva é riquíssima de possibilidades e tem uma cabeça de Jano.

Remove para idade mais remota o perigo da queda e desintegração do sistema capitalista, sua extinção ou superação, do mesmo passo que elimina da mudança social o recurso à violência revolucionária.

Para os ortodoxos é, porém, o socialismo dos tímidos.

Conduz a revolução a prazo incerto ou a faz de todo impossível, prolongando desnecessariamente, segundo dizem, a agonia do capitalismo.

Tornou-se, por isso mesmo, alvo dos mais encarniçados combates por parte dos teoristas eslavos, particularmente Lênin, os quais se proclamam herdeiros incorruptíveis de Marx e guardiões desassombrados da pureza ideológica do marxismo.

Mas, do mesmo passo, o liberalismo de vistas curtas da burguesia combate erroneamente o socialismo democrático, porque este também lhe toma os privilégios, deslocando a idéia política da polaridade individual para a polaridade social.

De combate semelhante na região ideológica nos dá clara amostra o célebre livro de Hasbach sobre a democracia moderna.[2]

Com invejável capacidade crítica, esse publicista teuto, que professava devoção aos ideais da monarquia constitucional, fez, na história das idéias políticas, um dos últimos esforços de justificação do liberalismo, acometendo, principalmente, a teoria democrática, cuja superioridade, no campo das idéias, ele contestava com raro poder de convicção pessoal.

Não só a democracia política padeceu em sua pena o ato de uma crítica de professado empenho reacionário. Também a democracia social não pode forrar-se às objeções desse irrequieto e afamado publicista, que via na realização do Estado social o confisco das riquezas pertencentes às classes opulentas por parte de outras classes, ineptas e invejosas, a saber, as massas proletárias, cuja ascendência aspiraria a uma pretensa legitimação no critério exclusivo da superioridade numérica!

2. Wilhelm Hasbach, *Die Moderne Demokratie*.

Esse autor nos levou muito longe, ou seja, à Antigüidade clássica, para demonstrar que o Estado social não é absolutamente novidade dos tempos modernos ou da teoria política de nosso século.

Ele teria tido trágicos antecedentes históricos. Sua presença, segundo Hasbach, importa sempre um sintoma alarmante de esgotamento e decadência. A Grécia o conheceu na fase de prostração da cultura helênica, quando o espírito cívico já se arruinara, de modo que, junto dos tropeços morais da *polis* ateniense, se preparava o advento da hegemonia macedônia.[3]

Seria sempre o Estado precursor das imensas tragédias políticas, o último ato de corrupção na vida dos grandes povos.

Hasbach, cuja crítica configurou o estertor doutrinário do liberalismo, não dissimula, pois, seu ódio ideológico ao Estado social.

No entanto, sob esse aspecto, sua obra se acha recolhida ao esquecimento e é uma página fechada na história do pensamento político, que serve tão-somente para assinalar curioso marco das últimas lutas que o Estado liberal travou em vão contra o Estado social.

4. *As massas no Estado social: otimismo e pessimismo dos sociólogos*

Vejamos, agora, que inimigos ameaçam, no Ocidente, o Estado social da democracia, a sua contextura jurídica, que abriga os direitos da personalidade, como direitos criados pela liberdade moderna, alguns deles, aliás, já bastante modificados.

Dizem determinados pensadores que a força que acabará com o Estado social é a mesma que o criou: a força das massas.

Elas são explosivas e, uma vez inclinadas para o socialismo revolucionário, constituirão sempre um dado de incerteza na existência do compromisso que caracteriza o Estado social, ou seja, o seu enquadramento numa esfera democrático-constitucional.

A ideologia dos que apregoam a decadência do Ocidente sempre hostilizou as massas, sempre menoscabou sua capacidade de autodeterminação, sempre as viu em estado de minoridade, do mesmo passo que encareceu o papel essencial das elites dirigentes.

3. Ob. cit., pp. 398 e 408.

Assim o fizeram Lênin e Sorel no socialismo; Pareto e Mussolini, no fascismo; Gobineau, Rosenberg e Hitler, no racismo.

Os grandes clássicos da Reação trataram as massas quase invariavelmente com desmesurado desprezo, indissimulável desconfiança e amargo pessimismo.

Raríssima uma obra de simpatia ou uma página que não fosse de exaltação demagógica, de louvaminhas tão condenáveis quanto as diatribes mais reacionárias.

Faz, porém, exceção a este respeito o tratado de um dos mais ilustrados constitucionalistas alemães e autor intelectual da Constituição de Bonn, o insigne Prof. Hans Nawiasky.

Com efeito, esse eminente publicista, que desenvolveu a teoria tridimensional do Estado – o Estado idéia, o Estado jurídico e o Estado social –, estuda em um de seus livros o fenômeno social e político das massas.

Versa o provecto constitucionalista tema que não é de modo algum novo na ciência política deste século e ingressa numa seara difícil depois das obras clássicas de Ortega y Gasset e Gustavo Le Bon.

Difícil, precisamente, pela quase impossibilidade, que se supunha, de descobrir novos ângulos de interpretação, tal a latitude do trabalho daqueles pesquisadores que o antecederam.

Mas, como o Prof. Nawiasky é homem de muita ciência e, talvez, em nossos dias, o mais brilhante teórico europeu da democracia, não lhe custou lá muito esforço em contribuir com nova interpretação das massas, que nem sempre coincide com as teorias antecedentemente expostas, das quais, mais de uma vez, diverge, no triunfante esforço de dar a caracterização definitiva do fenômeno.

Quase todos os tratadistas da Teoria do Estado se hão limitado a repetir e resumir ora a *Psicologia das Massas*, de Gustavo Le Bon, ora a *Rebelião das Massas*, de Ortega y Gasset.[4]

Os dois filósofos latinos são indisputavelmente autores de percuciente análise, que lhes confere, sobre esse tema, autoridade sempre acatada.

4. A generalização ora feita poderá parecer demasiado atrevida. No entanto, faça-se essa ressalva: temos principalmente em vista os autores que firmaram posição axiológica perante as massas e, na compreensão destas, emitiram, conseqüentemente, juízos valorativos. Assim, excluímos de nosso estudo certos trabalhos de Sociologia que, apesar de sua importância, se apartam daquela regra, pela orientação metodológica e pelo sabor científico-positivista de que se acham necessariamente impregnados. Um desses trabalhos é a célebre obra de Max Weber intitulada *Wirtschaft und Gesellschaft*, onde encontrará o leitor, dispersa em diferentes capítulos, verdadeira sociologia das massas, sob o aspecto político, emocional, religioso, intelectual etc.

A *Psicologia das Massas* é obra de cientista, e a *Rebelião*, o livro de um pensador político, que não oculta sua idéia de proselitismo, e que brada um grito de advertência, o mais alto, talvez, que já se levantou das terras ibéricas contra aquilo que ele supõe ser a rebarbarização do Ocidente e que nós cuidamos venha a ser apenas o impulso, por vezes violento, da Humanidade na sua irresistível arrancada para os ideais democráticos.

Boa parte da Teoria do Estado abriu às massas, no exame do fator humano de que se compõe o Estado, capítulo sempre negativo, nutrido, como já dissemos, nos pressupostos dos monumentais estudos de Gustavo Le Bon e Ortega y Gasset.[5]

Diante da obra desses pensadores se detiveram, porém, muitos dos que, depois, se ocuparam do mesmo assunto, caindo invariavelmente na monotonia das redundâncias. Mas assim não aconteceu com o Prof. Nawiasky.

As massas haviam sido sentenciadas com extrema severidade. A crítica antidemocrática excedera-se em descobrir-lhes o pólo negativo, em descrever impiedosamente, com larga cópia de pormenores, a perversão política onde elas sempre acabavam.

Acentuou-se a periculosidade dos movimentos de massa, mostrou-se como a História se punha contra a ação imponderada desses "grupos injustos", responsáveis por tantos atos de iniqüidade e tantas torpezas contra a liberdade humana.

5. Leopold von Wiese, o pontífice da moderna Sociologia alemã, inclina-se também por uma compreensão pessimista das massas em valioso ensaio acerca do *social*. Escreve ele: "A massa, quer se vincule a ações nobres e altruístas, como sejam uma cruzada, a libertação de prisioneiros (a Tomada da Bastilha), quer proceda por sede de destruição, dá a impressão de algo diabólico, impessoal, em que os participantes atingem um grau de excitação, que ordinariamente não ostentam, nem antes, nem depois. Atuam como possessos" ("Die Masse, mag sie sich nun zu einen edlen, unegoistischen Handeln wie etwa einen Kreuzzug, der Befreiung von Gefangenen (Sturm auf die Bastille) verbinden, mag sie aus Gier zur Zerstoerung vorgehen, gewaehrt den Eindruck von etwas Daemonischen, insofern Unpersoenlichem, als die Leidenschaften bei aktiv Beteiligten einen Hitzegrad erreichen, den diese Menschen im Alltage vorher und nachher durchaus nicht aufweisen. Sie wirken wie Besessene") (*Das Soziale im Leben und im Denken*, p. 32).

Nessa mesma obra, von Wiese abandona sua antiga distinção entre massa *abstrata* e massa *concreta*. A primeira, dá ele a denominação de *círculo* social, reconhecendo a impropriedade da designação de massa *abstrata*. Aprova, porém, a terminologia de Geiger e Vleugels, quando estes empregam, naquele sentido, a expressão massa *latente*. Segundo a presente concepção de von Wiese, a massa só existe como dado concreto. Apreciaremos melhor a extensão dessa mudança se tivermos em conta o pensamento do autor, da maneira como vinha antes formulado em seu monumental *Sistema de Sociologia*, incontestavelmente uma das obras clássicas de que se orgulha a ciência social no século XX (*System der Allgemeinen Soziologie*, pp. 405 e 445).

Invocava-se e se continua a invocar a crônica das revoluções para melhor atestar, nos últimos séculos, o papel sempre odioso que elas teriam desempenhado com sua intervenção desastrada, obscura, elementar e inconsciente no destino das coletividades políticas.

Era esse o retrato a cujo nome logo se ligava uma acepção pejorativa para caracterizar, na Idade Moderna, a decadência das idéias políticas.

Embora reconhecidas como força desintegradora, como mal necessário, que as antigas elites já não poderiam ignorar, como pressuposto de fato sobre o qual deveria erigir-se toda a ordem política, as caluniadas massas passaram, contudo, a ser cortejadas por certas improvisações da demagogia, por determinadas vocações da liderança totalitária, tanto da direita como da esquerda.

E foi sobre essa malsinada base que se levantou a experiência do fascismo na Itália e do nacional-socialismo na Alemanha.

A Rússia de Lênin já antes apelara para as massas, arregimentando-as ao redor da revolução bolchevista e implantando a chamada ditadura do proletariado.

A ascensão delas, durante o século XX, se há vinculado a todos os movimentos sociais que fizeram estremecer nos alicerces a velha ordem política da liberal-democracia.

A democratização progressiva do Estado constitucional do século XVIII, imposta pelas grandes mutações ocorridas na esfera econômica, como decorrência imediata do conflito entre o trabalho e o capital, foi a resposta que deu o pensamento democrático, empenhado em renovar-se para sobreviver. Essa sobrevivência, passando nas décadas mais próximas por suas piores provas, ainda não se acha de todo consolidada.

A crítica de Nawiasky, feita às massas, não reproduz apenas o seu lado negativo. Volta-se também para as reações positivas e generosas, que quase sempre haviam ficado deslembradas.

É, debaixo desse aspecto, crítica original repassada de simpatia e compreensão.

Reconhece Nawiasky que as massas podem perfeitamente atuar em direção positiva e benéfica, despertando, nos seres humanos de que se compõem, os bons sentimentos, a par de certa capacidade de sacrifício e dedicação, que chega às raias do heroísmo.

O homem-massa, atuando sob o império de uma crença fanática, sob o domínio de violenta comoção psíquica, não é tão somente o irresponsável delirante; é também o bravo que se supera a si mesmo, que descobre, num determinado momento, a motivação heróica para elevar-se acima de suas energias, do nível comum e ordinário de sua existência medíocre, e ser, certo ou errado, a corajosa força que rompe com a crosta de seus interesses pessoais mais caros, para dar exemplos de edificante generosidade, sacrifício e desprendimento.

Ademais, as massas querem inconscientemente a democracia.

Mas são ignorantes, e a democracia é o regime das luzes e da publicidade. Todavia, os seus movimentos, a sua ansiedade, os seus ímpetos mais agressivos denotam a inclinação pendular que elas possuem para afirmarem direitos políticos e sociais.

Se a ditadura parece ser o caminho mais curto que se lhes oferece nas promessas falazes da ambição totalitária; se, por outro lado, são elas a presa fácil da demagogia plutocrática, é a democracia, contudo, em sua verdade conceitual, a grande meta a que elas de fato devem aspirar e a que poderão um dia chegar, se conduzidas por líderes capazes e esclarecidos, animados do autêntico ardor democrático, possível unicamente onde há escrúpulo, idealismo e abnegação.

5. *Massificação e nivelamento (Solms)*

O capítulo das massas na teoria política é, portanto, dos mais novos e fascinantes. Muitos não reconhecem, todavia, haja sido ele inteiramente dominado por publicistas e psicólogos.

M. Graf Solms, por exemplo, é dos que acham que o assunto continua na pauta de debate, rodeado de obscuridade e contradições.

Não podemos considerá-lo, segundo ele, exclusivamente como matéria de Psicologia, nem tampouco de Sociologia.

A literatura das massas estaria, portanto, longe de chegar à idade adulta, à saturação doutrinária.

Solms, no que tange à Psicologia, faz remissão aos estudos mais recentes de Philip Lersch e à sua nova teoria das camadas psíquicas, dispostas em degraus.

A Psicologia de Lersch, quando reconhece no comportamento do homem o domínio das camadas inferiores, da *Endothymen Grundes*, se identifica com Freud e Rothacker.

É aquela teoria, segundo Solms, a que abre, na Psicologia, os mais largos horizontes para a caracterização e conhecimento das massas, vindo, portanto, completar, com os novos estudos que permite, a sábia interpretação de Gustavo Le Bon.

Insurge-se Solms contra a designação de que o século XX é o "século das massas", e julga que só com reservas e em termos muito

relativos podemos aceitar essa expressão já surrada, esse lugar-comum da superficialidade desatenta.

Afirma Solms que o fenômeno massa é histórico; pertence a todas as idades da civilização, e há atravessado os séculos, com maior ou menor intensidade. O mais *imune* de todos eles teria sido, em seu parecer, "o saudoso século XIX".

Esclarece, ademais, o moderno sociólogo, em célebres notas que escreveu para o *Dicionário de Sociologia* (*Woerterbuch der Soziologie*), que o fenômeno massa não se reduz ao terreno político ou religioso. Pode manifestar-se, e de ordinário se manifesta, em todos os campos da vida social.[6]

Por último, o seu largo esforço se concentra em distinguir massificação de nivelamento.

Segundo suas reflexões, aquilo com que o mundo de nossos dias se defronta, a nuvem negra que baixa sobre o Homem contemporâneo, não é a massificação, mas o nivelamento! Neste, o que se nivelou, e que a tanto foi conduzido por distintos meios, não perdeu, como o homem-massa, a autonomia do raciocínio.

Continua individualmente a pensar e – o que é mais trágico – a aceitar, de modo consciente e deliberado, as formas niveladoras, a uniformização, a mediocrização.

Nele, segundo o mesmo Solms, "as mais altas funções mentais" não se eliminam como no homem-massa, senão que ficam parcialmente embotadas, paralisadas, entorpecidas.

É de lembrar que esse brilhante estudo de cunho sociológico não haja sido transplantado por Solms para o campo das deduções políticas, na compreensão do fenômeno das massas.

Ao lado desse excelente estudo apareceram outras publicações na Alemanha e nos Estados Unidos, completando a vasta bibliografia de pós-guerra sobre assunto que tanto impressionou políticos, sociólogos e psicólogos.

Cumpre-nos pelo menos aludir aos trabalhos de Wilhelm Roepke (*Mass und Mitte*), G. Allport (*The Psychology of Rumor*), Bailey (*The Man in the Street*), K. Manheim (*Diagnose unserer Zeit*) e W. Hagemann (*Vom Mythos der Masse*), entre os mais importantes que se ocuparam do fascinante tema.[7]

6. *Woerterbuch der Soziologie*, pp. 325-328.

7. Esses trabalhos são completados com o aparecimento, na Alemanha, da valiosa obra *Masse und Demokratie*, que contém excelentes ensaios da lavra de publicistas e filósofos como Roepke, Baudin, Duroselle, Hayek, Ruestow, Théodore Litt e outros.

6. *A massa como pressuposto das ditaduras (Grabowsky)*

A vinculação política, que Solms omitiu, é feita, entre outros, por Grabowsky, que, ao contrário de Nawiasky, se fixa na linha dos que reputam o elemento massa como pressuposto das ditaduras ou das eras pré-revolucionárias, a ponto de constituírem, em nossos dias, o principal estigma de subversão e destruição do princípio democrático.

O pessimismo de Grabowsky perante as massas é o de um profeta sem ilusões, com a palavra carregada de prognósticos sombrios e aterradoras verdades.

Forceja também Grabowsky por projetar um foco de luz na cerração do vocabulário político, onde são tantas as ambigüidades que envolvem a idéia de massa.

Existe a massa, segundo ele, nas ditaduras marxistas, e não se confunde com a *massificação*, fenômeno do capitalismo, tanto democrático como totalitário.

A produção em série no capitalismo, os produtos *estandardizados*, criaram um padrão de vida médio, igual, uniforme; geraram, em suma, a *massificação*, que invade e destrói as formas peculiares de vida, aquelas que, na ordem material, tinham os seus traços mais autônomos e genuínos.

E é essa massificação, segundo Grabowsky, que faz "uma negra, nas selvas da África, envergonhar-se de usar vestido fora da moda, ou que lhe desperta a consciência de haver-se tornado um número no processo capitalista universal".[8]

É ainda a mesma massificação, diz o pensador, que faz com que encontremos em Tóquio, Cairo e Nova York os mesmos edifícios de cimento armado com o mesmo acabamento e conforto.[9]

A massificação é preparação para a massa, que, em consonância com Grabowsky, deixa de ser, como outrora, neurose, enfermidade, para se converter em estado crônico, algo permanente, o corpo das ditaduras.[10]

Sobre essa massa se levanta a elite exploradora, que se não cansa de apregoar seu caráter democrático, e que, em verdade, é o ele-

8. *Einfuehrung in die Politik*, p. 28.

9. Idem, ibidem.

10. Já em 1931, dois anos antes do advento de Hitler ao poder, protestava o filósofo alemão Karl Jaspers contra a absorção do homem pela massa que o reduzia a simples *unidade anônima*. Dissertando acerca da *geistige Situation der Zeit*, o ínclito filósofo do existencialismo interpretou, como profeta, a insânia dos homens que mergulharam o Ocidente na guerra mais catastrófica do século.

A *idolatria* das massas, ou seja, o culto dessa estranha força – as massas elevadas à expressão do inapelável –, daria ao homem moderno, para o qual, naquela

mento superveniente, a força organizadora que mantém de pé a massa em vibração.

Esta aparece e atua subitamente nas comoções revolucionárias, nas imensas convulsões sociais. Tem a instantaneidade de um raio nas ocasiões de crise. E aí se distingue da massa adormecida, passiva, que toda a sociedade moderna conhece.

Foi, ao parecer de Grabowsky, a moderna técnica totalitária dos *ismos*, no século XX, que fez da massa esse diabólico estado permanente, nutriz de caudilhos e ditadores.

No ensaio de Grabowsky há, porém, passagem em que o velho professor de Ciências Políticas de Berlim se apresenta inteiramente equivocado, a menos que se queira ver ali, em toda sua extensão, a

ocasião, escrevia o filósofo, saída pouco honrosa, traduzida nessa espécie de fuga coletiva à responsabilidade.

A época, aliás, era de revolta e angústia. O *medo de viver* invadia os corações (como ainda acontece em nossos dias). A incerteza lavrava nos destinos humanos vacilação irremediável.

Mas, no fundo da tragédia, a filosofia entrava com a sua palavra de consolação e esperança. Não fora essa reflexão confiante e construtiva, depois de uma exegese amarga, e jamais se explicaria o inigualável prestígio de Jaspers junto às camadas cultas e universitárias da Alemanha, nos anos imediatamente subseqüentes ao trágico desenlace da experiência nacional-socialista.

Disso dá testemunho a reedição ininterrupta das melhores obras de Jaspers, que denotam visão messiânica e profunda de nossa época, notadamente o ensaio em que estuda a índole e o comportamento das massas (*Die Geistige Situation der Zeit*, pp. 30-80).

Depois de Jaspers, Roepke. Publicista e economista dos mais ilustres do neoliberalismo ocidental, Wilhelm Roepke, professor do *Institut Universitaire de Hautes Études Internationales*, de Genebra, é, indiscutivelmente, um dos homens de autoridade científica mais consagrada que já se ocuparam da crise do Ocidente.

Há em sua obra o mesmo sabor pessimista da análise de Jaspers. Sua semelhança com o filósofo existencialista não termina aí. Como Jaspers, oferece ele também, depois da diagnose, a terapêutica. Proletarização e massificação, eis os fatores que baniram o otimismo da idade liberal e determinaram a degeneração da sociedade moderna. A obra redentora consistirá, pois, em *desproletarizar* e *desmassificar* (*Civitas Humana, Grundfragen der Gesellschafts – und Wirtschaftsreform*, pp. 241-291).

Roepke aconselha ao Ocidente uma política *desprotelarizadora*, fundada em métodos sábios de descentralização industrial, que permitam ao operário das cidades levar existência saudável, isenta da pressão massificadora dos grandes conglomerados humanos.

O *verbaeuerlichung* e o *verhandwerkerlichung*, a que alude Roepke, representam, na verdade, uma ressurreição romantizada da Idade Média, de sua alma, e não da substância de seus institutos.

Nova Idade Média, sim, adaptada à civilização industrial, sem o artesanato e o feudalismo. A fuligem das cidades trocada pelo oxigênio do campo. O homem-pessoa restaurado na plenitude de si mesmo, substituindo o homem-número das metrópoles compactas. Traduz Roepke idéias que comportam apelo à imitação do *espírito agrário*, como paliativo para as tendências massificadoras da Idade Moderna (*Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*, p. 351).

ironia de um pensador profundo, que, nos piores dias do nacional-socialismo, conheceu a hospitalidade democrática do povo suíço, curtindo, em Basiléia, um exílio menos amargo.

É quando ele diz que a técnica de assassínio da personalidade nunca é bem-sucedida entre povos cultos.

E cita, em abono de sua tese, o caso da Alemanha, onde o movimento de resistência foi, segundo ele, maior do que antes se supunha, e muito maior teria sido, não fora a derrota do país na guerra.

Diz o respeitável publicista, textualmente: "Os combatentes da resistência alemã ofereceram um sacrifício inaudito de renúncia".

Ora, esse publicista quis ser mais realista do que o rei. Os alemães não negam – nem vêem nisso desdoiro – a falta de movimento de resistência ao nacional-socialismo.

E se escusam incriminando a máquina de opressão de haver sido montada com tal rigor e requinte, apoiada em peças tais como a delação e a polícia secreta, que comprimiu a liberdade, apagou o sentimento de resistência e extinguiu toda possibilidade de rebelião.

Não sabemos, pois, onde o insigne Grabowsky foi achar aqueles exemplos edificantes de resistência. É de admitir que haja sido, provavelmente, nos generais do 20 de julho de 1944, que, sócios da empreitada militarista e guerreira de Hitler, procuraram, à última hora, descartar-se do *fuehrer*, na esperança de promoverem um armistício menos ruinoso que o de 1918. O *putsch* malogrou e a deserção tardia dos *Junkers* levou-os quase todos à forca, onde padeceram, por ordem do ditador, a morte infamante de traidores da pátria.

7. *A importância da massa nas democracias*

Ao trabalho de Nawiasky opusemos, pois, o de Grabowsky, ambos teóricos da democracia, para evidenciar, de um lado, a crítica otimista e, de outro, o pensamento pessimista.[11]

O juiz Nawiasky não condena as massas. Absolve-as.

A democracia e o Estado não podem ir, segundo ele, contra as massas, senão com as mesmas. Cabe-lhes educá-las, mediante a politização de seus elementos. Do contrário, seria entregá-las, em covarde capitulação, aos piores *flibusteiros* do totalitarismo. Estes

11. Oscilante entre o pessimismo e o otimismo, com pretensões à imparcialidade, se acha Alfred Weber, em seu estudo sobre a dinâmica das massas, mediante a correlação massa e elite. O homem-massa de Weber é essencialmente, no campo político, o *número* e no campo econômico a peça de trabalho, vinculada no complicado mecanismo da produção (*Einfuehrung in die Soziologie*, pp. 55-68).

são, em geral, os demagogos atrevidos, que já se acham à vista, para explorá-las.

O constitucionalismo democrático emancipou politicamente as massas com o sufrágio universal. Mas não soube ainda conquistá-las. Urge que seu voto, como sucedeu na Itália e na Alemanha, não seja de tal modo pervertido, que uma faculdade democrática se converta em arma antidemocrática.

As massas, no Estado jurídico, já têm o poder de intervir na formação da vontade estatal. Cumpre evitar apenas que esse poder se demude em poder de destruir o Estado social da democracia, porque, se assim fora, estariam atraiçoadas não as instituições democráticas, senão as mesmas massas, que haveriam solapado inconscientemente os seus mais caros interesses, vendo cair das mãos o poder do voto, ou seja, a maior arma de libertação política e social que o Homem moderno já conheceu.

8. A politização da função social pelo Estado como meio de agravar a dependência do indivíduo, desvirtuar a democracia ou consolidar o poder totalitário

Outro perigo, não menos grave, a que fica sujeito o Estado social da democracia decorre da índole dos governantes e tem, inegavelmente, vinculação com o problema político das massas, que acabamos de expor.

O Estado social, por sua própria natureza, é um Estado intervencionista, que requer sempre a presença militante do poder político nas esferas sociais, onde cresceu a dependência do indivíduo, pela impossibilidade em que este se acha, perante fatores alheios à sua vontade, de prover certas necessidades existenciais mínimas.

A circunstância de achar-se o Homem contemporâneo – o homem-massa –, desde o berço, colhido numa rede de interesses sociais complexos, com a sua autonomia material bastante diminuída, na maior parte dos casos irremissivelmente extinta, há concorrido para que ele, em meio a essas atribulações, como um náufrago em desespero, invoque a proteção do Estado, esperança messiânica de sua salvação.

Ernst Forsthoff viu a tragédia do Homem moderno e, numa síntese esplêndida, mostrou como o "espaço existencial autônomo" do indivíduo se comprimiu frente ao "espaço existencial efetivo", ou seja, o espaço social propriamente dito, que tanto se enriqueceu e alargou com as conquistas da revolução tecnológica.[12]

12. *Verfassungsprobleme des Sozialstaats*, pp. 5-6.

O Homem, que antes dominava um largo espaço existencial autônomo, com a sua casa, a sua granja, a sua horta, o seu estábulo, a sua economia doméstica, organizada e independente, aquele Homem, com o qual o século XIX ainda amanhecera, é, em nossos dias, um resignatário de toda essa esfera material subjetiva, que o capacitava, na ordem política, a adotar uma filosofia individualista e liberal, e, na ordem econômica, a crer em suas próprias energias pessoais e assumir perante o Estado uma atitude de firmeza, independência e altivez.

Esse Homem tranqüilo desapareceu quando o crescimento das populações, as dificuldades econômicas e sociais, as guerras, a expansão do poder estatal, determinaram a perda efetiva daquele *espaço autônomo*.

De modo que, segundo Forsthoff, o Homem de nossos dias não tem reservas para enfrentar, resoluto, a hora das crises, e, como dispõe apenas de um *espaço existencial mínimo*, que, nos casos extremos, já freqüentes em grandes centros populacionais, o faz inquilino de um quarto sublocado, prestacionista de bens que o conforto tecnológico sedutoramente lhe oferece, aumentando-lhe o fardo dos compromissos materiais assumidos, esse Homem angustiado e neurótico do século XX move-se com insegurança num círculo de interesses que estreitam e acentuam cada vez mais sua dependência em face do Estado.

Quando esses laços de dependência se tornam, como em nossos dias, verdadeiro nó górdio da problemática social e política, corre o indivíduo sério perigo.

O Estado, que, em si, por sua natureza mesma, já é uma organização de domínio, pode, sob o leme de governantes ambiciosos e de vocação autocrática, destituídos de escrúpulos, converter-se em aparelho de abusos e atentados à liberdade humana, o qual exploraria, no interesse de sua força e de seu predomínio, aquela dependência básica do indivíduo, transformado, então, em mero instrumento dos fins estatais.

É o que se dá com o Estado social do totalitarismo.

Com a democracia, diz Forsthoff, existe a mesma tendência, mas ela, aqui, só vinga quando o regime político se torna uma farsa, no momento crítico de formação da vontade estatal.

Nessa hipótese, a democracia de massas seria apenas um programa, uma palavra vazia. O demagogo ou o plutocrata poderá ter o Estado social sob seu controle, de modo que aquilo que ele faz passar nos parlamentos como sendo a vontade social seria, em determinados casos, apenas a legislação dos grandes consórcios econômicos e financeiros, democraticamente legitimados.

Essa vontade social, assim forjada pelos *grupos de pressão*, aumenta e diminui, na estrutura do moderno Estado social, à medida que a participação efetiva do povo, por via de representantes autênticos, progride ou decai.

Denuncia também Forsthoff a despolitização crescente do eleitor no Estado social da democracia moderna.

No século XIX o Homem se confessava ardorosamente conservador, liberal ou socialista. Ia às barricadas revolucionárias. Empunhava armas e expunha a vida aos riscos de uma imolação idealista.

No século XX, fora dos partidos ideológicos, o eleitor – e este é o caso do Brasil – se acha despolitizado.

Seu comparecimento às urnas se faz de maneira mecânica. Ele é, segundo o constitucionalista alemão, apenas o "interessado".

Vê o partido político e as eleições não como udenista, populista ou pessedista. Mas "como agricultor, industrial, importador, varejista, operário, grossista e proprietário", com os olhos avidamente postos na lei, na patronagem, nos benefícios que lhe possa porventura conferir o Estado paternalista.[13]

A já referida sujeição material do indivíduo explica, portanto, essa inassimilação política do eleitor nas democracias de massas. E esse fato consigna um dos perigos internos mais graves com que se defronta o Estado social da atualidade nos países constitucionalizados.

Configuramos, assim, as contradições componentes da ameaça intestina que pesa sobre o Estado social da democracia. Não lhe faltam, pois, inimigos. Se fôssemos contar os que o assediam de fora, doutrinariamente disciplinados, teríamos que nos deslocar para um exaustivo exame das ideologias e das forças políticas vivas, que, inadaptáveis à democracia, forcejam sistematicamente por destruí-la, rompendo a situação de equilíbrio e compromisso em que constitucionalmente ela repousa.

9. *Consagração do Estado social no constitucionalismo democrático*

Acercamo-nos do fim do nosso estudo.

Vimos um Estado liberal que fundou a concepção moderna da liberdade e assentou o primado da personalidade humana, em bases individualistas.

13. Ernst Forsthoff, ob. cit, p. 13. *Observação*: as expressões udenista, populista e pessedista correspondem ao vocabulário político-partidário da década de 50 no Brasil, quando foi escrita a presente monografia.

Vimos seu esquema de contenção do Estado, que inspirou a idéia dos direitos fundamentais e da divisão de poderes.

Vimos, do mesmo passo, as doutrinas que reinterpretaram a liberdade, abrindo caminho para o Estado social.

Chegamos, em suma, à conclusão de que este supera definitivamente o antigo Estado liberal e, segundo a tese que sustentamos, tanto se compadece com o totalitarismo como, também, com a democracia.

Estado social significa intervencionismo, patronagem, paternalismo.

Não se confunde com o Estado socialista, mas com este coexiste.

O mundo moderno fê-lo uma necessidade, não importa sob que regime político.

Na democracia moderna oferece problemas capitais, ligados às contradições internas do elemento político sobre que se apóia (as massas) e à hipótese de um desvirtuamento do poder, por parte dos governantes, pelo fato de possuírem estes o controle da função social e ficarem sujeitos à tentação, daí decorrente, de o utilizarem a favor próprio (caminho da corrupção e da plutocracia) ou no interesse do avassalamento do indivíduo (estrada do totalitarismo).[14]

14. Ocorre essa perversão do Estado social da democracia de massas quando nele interferem, como forças governantes, as camadas mais odiosas da plutocracia.

Historicamente, tudo começa quando o liberalismo do século XIX antevia, apavorado, a perspectiva da dilatação do sufrágio, que assinalaria o império das massas, o advento de uma democracia plebiscitária, com o quarto estado investido de poderes para elaborar, nas câmaras, a sua "vontade", demudada em lei.

Esse temido governo das maiorias proletárias, socialistas, esquerdistas ou populistas se aninhava no esquema da referida crítica, teoricamente certa. Mas a experiência do Ocidente veio demonstrar, em alguns países – e entre estes o Brasil –, que aquela *vontade*, convertida realmente em legislação do Estado social, não se fazia por obra de representantes diretamente saídos do quarto estado e com acesso ao Poder Legislativo. O quarto estado fora apenas *instrumentalizado*, ao contrário do que se dava, por exemplo, em democracias como as da Inglaterra e França, onde seus líderes possuíam vinculação genuína com a massa operária e com ela honradamente se identificavam.

Quem poderia negar essa qualidade aos homens que chefiaram o poderoso Partido Trabalhista inglês? E nas democracias plebiscitárias dos países subdesenvolvidos, de massas ignorantes e indefesas, quem poderá sustentar a mesma tese quando uma liderança plutocrática e gozadora existe, adjudicada à plebe, cujo voto, no campo, se acha *encabrestado* ao coronel, que o transaciona, e, na cidade, à desumana demagogia eleitoral dos milionários populistas, doutrinariamente disfarçados em líderes das classes trabalhadoras?

O Estado social da democracia de massas pode apresentar, pois – e o apresenta quase sempre – nos países flagelados pela miséria econômica e pelo infradesenvolvimento, esse tumor político, que é a interpolação da pecúnia desonesta dos grupos financeiros entre o quarto estado e o voto que este deposita nas urnas, o qual sai,

O Estado social da democracia distingue-se, em suma, do Estado social dos sistemas totalitários por oferecer, concomitantemente, na sua feição jurídico-constitucional, a garantia tutelar dos direitos da personalidade.

A Constituição francesa de 1946, tão prolixa na discriminação dos direitos sociais e tão sóbria respeitante aos direitos fundamentais e tradicionais, como direitos perante o Estado, juntamente com a Constituição de Bonn, que fundou, sem rodeios, um *Estado social*, denotam a irrefragável preponderância da idéia social no constitucionalismo contemporâneo, mas nem por isso enfraquecem as esperanças de que esse princípio generoso e humano de justiça não se possa compadecer com a tese não menos nobre e verídica da independência da personalidade.

Vencidos os escolhos que apontamos, o Estado social da democracia realizará esse equilíbrio.

Daí a razão por que lhe consagramos nossa preferência política e doutrinária, sem embargo de reconhecermos, conforme ficou dito, as dificuldades que, na ordem positiva dos entrechoques políticos, tão usualmente destroem a sua escala de valores e levantam no ânimo dos tímidos e desencorajados graves apreensões sobre o futuro da ideologia democrática.

seguindo a expressão que já empregamos, *instrumentalização*, para afiançar, através da respectiva maioria parlamentar, o governo das grandes empresas capitalistas.

Quando a realidade política assim se apresenta, a vontade estatal deixou de ser uma vontade social, e a democracia de massas uma democracia governante, segundo a teoria de Burdeau, para continuar sendo uma democracia governada, mas em condições muito piores do que as que prevaleciam ao tempo do liberalismo.

O privilégio político da idade liberal subsiste no Estado social da democracia de massas, adulterada, não já nominalmente, como antes – pela discriminação do sufrágio –, senão efetivamente, pelo controle financeiro das eleições e pela demagogia com que as oligarquias plutocráticas, ao anularem o poder político do quarto estado, asseguram para si inteira ascendência na formação da vontade estatal. Fica, desse modo, esboçada uma das hipóteses em que se corrompe o Estado social da democracia de massas. Hipótese desgraçadamente confirmada no cenário político nacional.

Capítulo VIII

A INTERPRETAÇÃO DAS REVOLUÇÕES

1. Não basta fazer a sociologia das Revoluções: urge também interpretá-las. 2. Tese sobre o deflagrar e o destino das Revoluções. 3. Revolução e golpe de Estado: as conseqüências irreversíveis de uma Revolução. 4. O Estado social foi, no Ocidente, a grande conseqüência da Revolução Russa. 5. Nem a Revolução Francesa se legitimou pelo terror, nem a Revolução Russa pela ditadura do proletariado e sua burocracia.

1. Não basta fazer a sociologia das Revoluções: urge também interpretá-las

Assim como é possível fazer a sociologia da Revolução – e Sorokin a fez –, também se nos afigura de todo o ponto factível interpretar as Revoluções. E nós as interpretamos. Interpretamo-las numa síntese abrangente de idéias e reflexões, exaradas há alguns anos, em data comemorativa do bicentenário da Queda da Bastilha, episódio que, segundo dizem os historiadores, inaugurou a Revolução Francesa.

As considerações seguintes, reproduzindo em grande parte estudo estampado naquele ensejo, são de medular importância e largo alcance para o nosso entendimento acerca da grande Revolução em que não se derramou sangue, mas que é a revolução das revoluções: a revolução do Estado social.

Filha da Grande Revolução do século XVIII, ficaria ela, porém, de todo o ponto inintelligível e verdadeiramente impenetrável se faltasse, ao seu exame, o traço de atualização corrente, que só o es-

O Estado social da democracia distingue-se, em suma, do Estado social dos sistemas totalitários por oferecer, concomitantemente, na sua feição jurídico-constitucional, a garantia tutelar dos direitos da personalidade.

A Constituição francesa de 1946, tão prolixa na discriminação dos direitos sociais e tão sóbria respeitante aos direitos fundamentais e tradicionais, como direitos perante o Estado, juntamente com a Constituição de Bonn, que fundou, sem rodeios, um *Estado social*, denotam a irrefragável preponderância da idéia social no constitucionalismo contemporâneo, mas nem por isso enfraquecem as esperanças de que esse princípio generoso e humano de justiça não se possa compadecer com a tese não menos nobre e verídica da independência da personalidade.

Vencidos os escolhos que apontamos, o Estado social da democracia realizará esse equilíbrio.

Daí a razão por que lhe consagramos nossa preferência política e doutrinária, sem embargo de reconhecermos, conforme ficou dito, as dificuldades que, na ordem positiva dos entrechoques políticos, tão usualmente destroem a sua escala de valores e levantam no ânimo dos tímidos e desencorajados graves apreensões sobre o futuro da ideologia democrática.

seguindo a expressão que já empregamos, *instrumentalização*, para afiançar, através da respectiva maioria parlamentar, o governo das grandes empresas capitalistas.

Quando a realidade política assim se apresenta, a vontade estatal deixou de ser uma vontade social, e a democracia de massas uma democracia governante, segundo a teoria de Burdeau, para continuar sendo uma democracia governada, mas em condições muito piores do que as que prevaleciam ao tempo do liberalismo.

O privilégio político da idade liberal subsiste no Estado social da democracia de massas, adulterada, não já nominalmente, como antes – pela discriminação do sufrágio –, senão efetivamente, pelo controle financeiro das eleições e pela demagogia com que as oligarquias plutocráticas, ao anularem o poder político do quarto estado, asseguram para si inteira ascendência na formação da vontade estatal. Fica, desse modo, esboçada uma das hipóteses em que se corrompe o Estado social da democracia de massas. Hipótese desgraçadamente confirmada no cenário político nacional.

Capítulo VIII

A INTERPRETAÇÃO DAS REVOLUÇÕES

1. Não basta fazer a sociologia das Revoluções: urge também interpretá-las. 2. Tese sobre o deflagrar e o destino das Revoluções. 3. Revolução e golpe de Estado: as conseqüências irreversíveis de uma Revolução. 4. O Estado social foi, no Ocidente, a grande conseqüência da Revolução Russa. 5. Nem a Revolução Francesa se legitimou pelo terror, nem a Revolução Russa pela ditadura do proletariado e sua burocracia.

1. Não basta fazer a sociologia das Revoluções: urge também interpretá-las

Assim como é possível fazer a sociologia da Revolução – e Sorokin a fez –, também se nos afigura de todo o ponto factível interpretar as Revoluções. E nós as interpretamos. Interpretamo-las numa síntese abrangente de idéias e reflexões, exaradas há alguns anos, em data comemorativa do bicentenário da Queda da Bastilha, episódio que, segundo dizem os historiadores, inaugurou a Revolução Francesa.

As considerações seguintes, reproduzindo em grande parte estudo estampado naquele ensejo, são de medular importância e largo alcance para o nosso entendimento acerca da grande Revolução em que não se derramou sangue, mas que é a revolução das revoluções: a revolução do Estado social.

Filha da Grande Revolução do século XVIII, ficaria ela, porém, de todo o ponto inintelligível e verdadeiramente impenetrável se faltasse, ao seu exame, o traço de atualização corrente, que só o es-

seus inimigos se consolam com a esperança de vê-las revogadas pelo tempo mediante a sucessão precipitada de fatos novos; esperança qual aquela que ontem acompanhou a Revolução Francesa e agora mesmo está acompanhando, com mais força ainda, a Revolução socialista de 1917. Duas Revoluções que mudaram e modernizaram a face do mundo. Ambas mergulhadas e aprofundadas nas mesmas raízes históricas e nas mesmas motivações transcendentais, porquanto filhas de uma origem comum: a liberdade subjacente à própria natureza humana.

Infere-se de tudo isso que nem a Revolução Francesa se legitimou pelo Terror, nem a Revolução Russa pela ditadura do proletariado e sua burocracia. Mas ambas se legitimaram perante a História pelos frutos que produziram, inaugurando a era do Estado social. Com o terceiro milênio amanhece uma nova democracia: a do Homem, cidadão do Universo, em razão dos direitos que lhe foram outorgados e reconhecidos.

3. *Revolução e golpe de Estado: as conseqüências irreversíveis de uma Revolução*

As Revoluções, invariavelmente, caracterizam-se pelo aspecto irreversível de suas principais conseqüências. Os efeitos de um golpe de Estado costumam ser passageiros: normalmente, epidérmicos e superficiais. Os de uma Revolução, jamais. De modo que o golpe de Estado fica, para a Revolução, assim como a facção para o partido, a licença para a liberdade, a fosforescência para a luz.

As Revoluções enganam os observadores de vistas curtas, sem o descortino da compreensão filosófica ou sem a acuidade científica da análise sociológica. Medem-se os acontecimentos pelo ângulo tópico e casuístico, fadado a valorizar tão-somente o secundário e o transitório, em dano dos elementos de permanência, aptos a sobreviverem à corrente dos sacrifícios impostos por concretizações provisórias no âmbito mais largo da verdadeira dimensão histórica, ou seja, aquela de todo inerente às transformações revolucionárias.

Um engano de tal magnitude sobre os fatos que podem eventualmente encobrir a mudança do eixo social provocada pelo fenômeno das Revoluções ocorreu, por exemplo, quando os inimigos da Revolução Francesa juraram sobre a coroa e o trono imperial de Bonaparte que a Revolução estava morta e sepultada na poeira do tempo. O cesarismo do imperador se afigurava a tais observadores – desafetos da idéia semeada em favor dos povos contra a aristocracia do privilégio feudal e o absolutismo das dinastias – uma simples e substancial restauração das formas absolutistas suprimidas com muito sangue.

As idéias de 1789 se apresentavam assim desfeitas ou jaziam abandonadas nessa visão ambígua do estamento contra-revolucionário que professava o princípio conservador; uma inutilidade, portanto, de esforços e sacrifícios para construir o futuro e estabelecer as instituições da igualdade e da justiça.

A Revolução, contudo, era mais forte do que Bonaparte. Tanto que o fez instrumento inconsciente mas poderoso de sua consolidação subterrânea, até que a nova ordem chegasse ao âmago da Sociedade.

A vontade do povo, superficialmente desfigurada, se achava, porém, inarredável nos artigos do Código Civil, nos plebiscitos, no axioma da autodeterminação nacional, na metafísica dos direitos naturais, onde se alicerçava um princípio superior de justiça, bem como nas Cartas e Constituições que o terror da Santa Aliança não pôde suprimir nem sufocar.

Os adversários e inimigos de Montesquieu e Rousseau, com os olhos fitos ainda no *ancien régime* e o pensamento restaurador batendo forte no coração, contemplavam com leviana alegria a suposta decomposição e desmoronamento da Revolução, uma vez que Luís XVIII assomara ao trono de França, consagrando, à primeira vista, a volta da legitimidade perdida em 1789.

O processo revolucionário os enganara mais uma vez. A Revolução Francesa estava viva, assim como viva nos seus efeitos continua a Revolução socialista do século XX, sem embargo de quantos já lhe decretaram, de último, o trespasse.

4. *O Estado social foi, no Ocidente, a grande conseqüência da Revolução Russa*

Vista em quadros, a Revolução Francesa foi o Estado liberal. A Revolução Russa de 1917 é o Estado social, não unicamente pelos influxos que já exercitou sobre o Ocidente, mas pelo que doravante há de produzir também em matéria de transformação institucional nos países do Leste, debaixo da *perestroika* de Gorbachev, que acabou por decompor o sistema stalinista de autocracia imperial sobre as nacionalidades sequiosas de autodeterminação; um desfecho imprevisto que abalou o mundo, mas que não compromete em nada o futuro do socialismo democrático perfeitamente exeqüível na moldura do Estado social.

Somente os energúmenos, sem a noção das verdades históricas e afeiçoados à cegueira ideológica do preconceito, da ignorância e da reação, – qual faziam há mais de cento e cinqüenta anos os desafetos de Bonaparte e os legitimistas da Santa Aliança, cuidando

ver enterrada a Revolução Francesa – poderão asseverar que as Revoluções da Rússia e da China, este século, jazem desfeitas no pó das "idéias mortas", aquelas referidas por Alcântara Nogueira, o saudoso pensador cearense.

Isto, aliás, temos visto proclamado com inocência, de último, por uma crítica carente de exame e reflexão, como se a Revolução não fosse por igual um ciclo de erupções ou uma sucessão dialética de fases que deitam em sua contradição aparente verdades profundas.

No caso vertente, depara-se-nos em abono daquelas Revoluções a verdade social da liberdade, a estréia do cidadão-povo, o advento do Homem materialmente emancipado de quantas sujeições e necessidades fora ele servo e tributário durante a época do Estado liberal. Nunca houve, para um povo, maior dependência do que a enfermidade, a fome, a miséria, o analfabetismo e a prostituição. Quem libertar a Sociedade desses flagelos terá feito uma revolução.

O substrato perecível das Revoluções é o seu radicalismo. São os atos extremados de força que não raro as conduzem ao terror, ao mar de sangue, aos holocaustos, ao fero passionalismo da ditadura. Com as ditaduras se intenta, não raro, abreviar o curso das transformações mediante a queima das etapas, os saltos qualitativos, o encurtamento dos espaços no propósito de fazer a Humanidade caminhar, em poucos anos, séculos de progresso que eliminariam a distância social e o atraso.

Mas o que delas fica, por conseguinte, uma vez reedificada a Sociedade e restituído o poder aos seus meios normais de exercício, acaba por adquirir permanência, seiva e eficácia, estando aí a justificação e a legitimidade das Revoluções.

5. *Nem a Revolução Francesa se legitimou pelo terror, nem a Revolução Russa pela ditadura do proletariado e sua burocracia*

Desse ponto de vista, a Revolução Francesa não foi o Comitê de Salvação Pública nem a guilhotina de Danton e Robespierre, mas o Estado de Direito, a legitimidade republicana, a monarquia constitucional, o regime representativo, as liberdades públicas, os direitos individuais, a majestade da pessoa humana, enfim, toda aquela ordem nova que somente tomou forma e consciência depois que a História filtrou e sazonou o princípio revolucionário em concretização institucional.

De forma idêntica, não se pode admitir que, em última análise, a Revolução Russa haja sido unicamente a ditadura do proletariado, a burocracia soviética, o férreo absolutismo de Stalin e os campos de concentração ou os expurgos da década de 30, senão que ela granjeou o seu perfil definitivo na medida em que inspirou ao Ocidente a síntese dialética do compromisso corporificado pelo Estado social das democracias sem adjetivação.

A França do Estado liberal da segunda metade do século passado jamais poderia ser a França dos jacobinos. No entanto, ambas brotaram das mesmas idéias ou das mesmas nascentes.

A primeira só foi possível graças à segunda. O mesmo se pode dizer com respeito à União Soviética de Gorbachev, em comparação da União das Repúblicas Soviéticas Socialistas de Lênin e Stalin.

Não fora a Revolução Socialista do século XX, o mundo estaria ainda atado à cruel liberdade individualista do capitalismo selvagem do século XIX, da mesma forma que, sem a Revolução Francesa, continuaria o gênero humano vivendo debaixo do cetro daqueles reis e rainhas, diante de cujo despotismo o povo se prostrava, coisificado e genuflexo, sem direitos, sem liberdade, sem participação.

Foi, por conseguinte, a Grande Revolução do século XVIII que, no campo das idéias políticas e filosóficas, reformou o mundo. E o reformou com os valores da liberdade, igualdade e fraternidade, preparando transformações substanciais tanto relativamente à competência dos poderes soberanos, graças às limitações constitucionais ao seu exercício, como no tocante à esfera dos direitos básicos, doravante centro de gravidade de todo o processo de libertação civil e social do Homem e razão de ser da nova ordem jurídica e constitucional da Sociedade.

Criou a Sociedade vocacionadamente universal de nosso tempo o primado dos direitos humanos fundamentais. Entraram eles, já, na consciência de todos os povos, por obra daquelas Revoluções, cujo alcance intentamos medir e interpretar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AHRENS, H. *Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staats*. Erster Band. Wien, Druck & Verlag von Carl Gerold's Sohn, 1870.

ASTER, Ernst von. *Geschichte der Philosophie*. 11. Auflage. Alfred Kroener Verlag in Stuttgart, 1956.

BARKER, Ernest. *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors*. London, Methuen & Co., 1957.

_____ *Principles of Social & Political Theory*. London, Oxford at the Clarendon Press, 1953.

BASCH, M. *Les Doctrines Politiques des Philosophes Classiques de l'Allemagne*. *Apud* KOIRÉ, A. "Rapport sur l'état des études hégeliennes en France". *Verhandlungen des ersten Hegelkongress vom 22. bis 25. April 1930 im Haag*. Tuebingen-Haarlem, 1931.

BAUMGARTEN, Arthur. *Rechtsphilosophie*. Muenchen u. Berlin, Druck & Verlag von R. Oldenbourg, 1929.

BINDER, Julius. "Die Freiheit als Recht". *Verhandlungen des ersten Hegelkongress vom 22. bis 25. April 1930 im Haag*. Im Auftrag des Internationalen Hegelsbundes, Herausgegeben vom B. Wigersm. Tuebingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1931.

BLUNTSCHLI, J. K. *Allgemeine Staatslehre*. Sechste Auflage, durchgesehen von E. Loening. Stuttgart, Verlag der J. G. Cottáschen Buchhandlung, 1886.

_____ *Geschichte der neueren Staatswissenschaft, Allgemeines Staatsrechts und Politik*. Dritte Auflage, Muenchen u. Leipzig, Druck und Verlag von R. Oldenbourg, 1881.

BONAVIDES, Paulo. *Dos Fins do Estado (Síntese das Principais Doutrinas Teleológicas)*. Fortaleza, Editora "Instituto do Ceará", 1955.

BURCKHARDT, Jacob. *Griechische Kultur Geschichte Staat und Religion*. Erster Band. Stuttgart, Alfred Kroener Verlag, 1952.

_____ *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Stuttgart, Alfred Kroener Verlag, 1955.

BUSOLT, Georg. *Die griechischen Staats — und Rechtsaltertuemer*. Zweite und gearbeitete und sehr vermehrte Auflage, Muenchen, 1892.

CONSTANT, Benjamin. *Cours de Politique Constitutionnelle*. 2ème éd. t. II. Paris, Librairie de Guillaumin et Cie., 1872.

COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga*. 6ª ed., v. I, trad. portuguesa. Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1945.

CROCE, Benedetto. *Lo Vivo y lo Muerto de la Filosofía de Hegel*. Trad. da 3ª ed. italiana para o Espanhol pelo Prof. Francisco González Ríos.

DJUVIRA, Marcel. "La pensée de Giorgio Del Vecchio". *Archives de Philosophie du Droit et Sociologie Juridique*. Paris, Recueil Sirey, 1937.

DUGUIT, Léon. *Leçons de Droit Public Général*. Paris, E. de Boccard, Éditeur, 1926.

_____ *Traité de Droit Constitutionnel*. 3ème éd., t. I. Paris, 1927.

FALCKENBERG, F. *Geschichte der neueren Philosophie*. Achte verbessert und ergaenzte Auflage, Berlin u. Leipzig, 1921.

FERREIRA, Pinto. "Laski e o Estado Moderno". *Jornal do Comércio* (Recife) de 25.4.54.

FORSTHOFF, Ernst. *Verfassungsprobleme des Sozialstaats*. Muenster, West, 1954.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo. *Estudos de Direito Constitucional*. Rio de Janeiro, Revista Forense, 1957.

FRIEDRICH, Carl J. *Die Philosophie des Rechts in historischer Perspektive*. Berlin/Goettingen/Heidelberg, Springer Verlag, 1955.

GASSET, Ortega y. "Kant, Hegel, Dilthey". *Revista de Occidente*. Madrid, 1958.

GIERKE, Otto von. *Die Grundbegriffe des Staatsrechts und die neuesten Staatsrechtstheorien*. Tuebingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1915.

_____ *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorie*. Dritte durch Zusaetze vermehrte Auflage. Breslau, Verlag von M. & H. Marcus, 1913.

GLOCKNER, Hermann. *Die europaeische Philosophie. Von den Anfaengen bis zur Gegenwart*. Stuttgart, Reclam Verlag, 1958.

GRABOWSKY, Adolf. *Einfuehrung in die Politik*. Braunschweig, Paulo Schloesser Verlag, 1955.

HASBACH, Wilhelm. *Die moderne Demokratie*. Zweite unverraenderte Auflage. Jena, Verlag von Gustav Fischer, 1921.

HAYEK, Friedrich. *Masse und Demokratie*. Erlenbach/Zuerich/Stuttgart, Eugen Rentsch Verlag, 1957.

HEGEL, G. W. F. *Recht, Staat, Geschichte*. Eine Auswahl aus seinen Werken von Friedrich Buelow. Stuttgart, Alfred Kroener Verlag, 1955.

_____ *Saemtliche Werk-Grundlinien der Philosophie des Rechts*. 3. enveraenderte Auflage. Stuttgart, Fr. Frommans Verlag, 1952.

_____ *Vorlesungen ueber die Philosophie der Weltgeschichte*. Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1920.

HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Zweite, unveraenderte Auflage. Frankfurt am Main, 1951.

HOEFFDING, Harald. *Lehrbuch der Geschichte der neueren Philosophie*. Leipzig, O. R. Reisland, 1907.

HONIGSHEIM, Paul. "La doctrine allemande du droit naturel aux XVII et XVIII siècles". *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique*. N. 1-2. Paris, Recueil Sirey, 1939.

JAEGER, Werner. *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*. Dritte Auflage, erster Band. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1954.

JASPERS, Karl. *Die Geistige Situation der Zeit*. Sammlung Goeschen, vierter, unveraenderter Abdruck der in Sommer 1931 bearbeiteten 5. Auflage.

_____ *Die Grossen Philosophen*. I. Muenchen, Piper Verlag, 1957.

JEHRING, Rudolf von. *Geist des roemischen Rechts auf den verschiedenem Stufen seiner Entwicklung*. Achte Auflage. Basel, Benno Scwabe & Co. Verlag, 1957.

JELLINEK, Georg. *Allgemeine Staatslehre*. Dritte Auflage. Berlin, Verlag von Julius Springer, 1922.

JODL, Friedrich. *Geschichte der neuren Philosophie*. Wien/Leipzig/Muenchen, Rikola Verlag, 1942.

KANT, Immanuel. *Ausgewaehlte kleine Schriften*. Leipzig, Taschenausgaben der Philosophischen Bibliotek.

_____ *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Band 45, sechste Auflage. Der Philosophischen Bibliotek, Verlag von Felix Meiner in Hamburg, 1956.

_____ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Band 41, dritte Auflage. Der Philosophischen Bibliotek, Unveraenderter Nachdruck, Hamburg, Verlag von Felix Meiner, 1952.

_____ *Kritik der Urteilskraft*. Herausgegeben von Karl Vorlaender. Hamburg.

_____ *Metaphysik der Sitten*. Band 42. Der Philosophischen Bibliotek, Verlag von Felix Meiner in Hamburg, 1954.

KELSEN, Hans. *Teoría General del Estado*. Madrid/Barcelona/Buenos Aires, Editorial Labor, 1934.

_____ *Vom Wesen und Wert der Demokratie*. Zweite Auflage. Tuebingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1929.

KOIRÉ, A. "Rapport sur l'état des études hegeliennes en France". *Verhandlungen des ersten Hegelkongress vom 22. bis 25. April 1930 im Haag*. Tuebingen-Haarlem, 1931.

KRAFT, Julius. *Die Unmoeglichkeit der Geisteswissenschaft*. Zweite Auflage. Frankfurt am Main, Verlag "Oeffentliches Leben", 1957.

LABOULAYE. *L'État et ses Limites*. 5ème éd. Paris, Charpentier et Cie. Libraires-Éditeurs, 1871.

LACAMBRA, Luis Legaz y. *Derecho y Libertad*. Buenos Aires, Librería Jurídica, 1952.

_____ *Filosofía del Derecho*. Barcelona, Bosch Casa Editorial, 1953.

LEIBHOLZ, Gerhard. "La nature et les formes de la démocratie". *Archives de Philosophie du Droit et Sociologie Juridique*. N. 3-4. Paris, Recueil Sirey, 1936.

LOCKE, John. *Treatise of Civil Government and a Letter concerning Toleration*. New York, Appleton-Century-Crofts, Inc., 1937.

MADISON. *Federalist*. N. XLVII. *Apud* JELLINEK, G. *Allgemeine Staatslehre* cit.

MARX, Karl. *Zur Kritik der Politischen Oekonomie*. Berlin, Dietz Verlag, 1951.

MONTESQUIEU. *De l'Esprit des Lois. Oeuvres Complètes*. Dijon, ed. da Bibliothèque de la Pléiade, 1951.

PAULSEN, Friedrich. *Immanuel Kant, sein Leben und seine Lehre*. Fuenfte Auflage. Stuttgart, Fr. Frommans Verlag, s/d.

POEHLMANN, Robert. *Grundriss der griechichen Geschichte nebst Quellenkunde*. Zweite voellig umgearbeitete und bedeutend vermehrte Auflage. Muenchen, 1896.

POHLENZ, Max. *Grieschische Freiheit, Wesen und Werden eines Lebensideals*. Heidelberg, Quelle & Meyer, 1955.

PRIESTLEY. *An Essay on the First Principles of Government and of the Nature of Political, Civil and Religious Liberty*. Londres, 1768. *Apud* JELLINEK, G. *Allgemeine Staatslehre* cit.

REALE, Miguel. *Fundamentos do Direito*. 1940.

_____ *Horizontes do Direito e da História*. São Paulo, 1956.

ROEPKE, Wilhelm. *"Civitas Humana", Grundfragen der Gesellschafts — und Wirtschaftsreform*. 3. Auflage. Erlenbach-Zurich, 1949.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Du Contrat Social*. Genève, Les Éditions du Cheval Ailé, 1947.

SAUER, Wilhelm. *System der Rechts und Sozialphilosophie*. 2., nebearb. Auflage. 1949.

SAVIGNY, Friedrich Carl von. *Vom Beruf unsrer Zeit fuer Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*. Freiburg i. B. 1892, Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

SCHMITT, Carl. *Verfassungslehre*. Berlin, Duncker & Humblot, Unveraenderter Neudruck, 1954.

SEIDLER, Gustav. *Grundzuege des allgemeines Staatsrechtes*. Berlin u. Wien, Verlag von Geog Stilke, 1929.

SOLMS, M. Graf. *In Woerterbuch der Soziologie*. Herausgegeben von W. Bernsdorf und Prof. Dr. Fr. Buelow, Stuttgart, Ferdiand Enke Verlag, 1956.

SOUZA, J. P. Galvão de. *Autoridade e Representação no Direito Moderno*. São Paulo, 1954.

THEIMER, Walter. *Geschichte der Politischen Ideen*. Band 56. Muenchen, Sammlung Dalp, 1955.

VECCHIO, G. Del. *Philosophie du Droit*. Trad. de J. Alexis D'Aynac. Paris, Dalloz, 1953.

VERDROSS, Alfred D. *Grundlinien der Antiken Rechts -- und Staatsphilosophie*. Zweite Erweiterte Auflage. Wien, Springer Verlag, 1948.

VICÉN, Felipe González. *La Filosofía del Estado en Kant*. Universidad de La Laguna, 1952.

VIERKANDT, Alfred. *Staat und Gesellschaft in der Gegenwart*. Zweite verbersserte Auflage. Leipzig, von Quelle & Meyer, 1921.

VORLAENDER, Karl. *Geschichte der Philosophie*. Neunte Auflage, zweiter Band. Verlag von Richard Meiner in Hamburg, 1955 (p. 360).

_____ *Kant und Marx*. Zweite, neubearbeitete Auflage. Tuebingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1927.

WEBER, Alfred. *Einfuehrung in die Soziologie*. Muenchen, R. Riper & Co. Verlag, 1955.

WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Vierte, neu herausgegeben Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann, Tuebingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1956.

WIESE, Leopold von. *Das Soziale im Leben und im Denken*. Koeln u. Opladen, Westdeutscher Verlag, 1956.

_____ *System der Allgemeinen Soziologie*. Dritte Auflage. Berlin, Duncker und Humblot, 1955.

WINDELBAND, Wilhelm. *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhundert*. Dritte Auflage. Tuebingen, 1927.

_____ *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Siebente, unveraenderte Auflage. Tuebingen, 1916.

_____ *Praeludien*. Neunte Auflage, Erster Band. Tuebingen, 1924.

WUNDT, Wilhelm. *Einleitung in die Philosophie*. Siebente Auflage. Alfred Kroener Verlag in Leipzig, 1918.

_____ *Die Nationen und ihre Philosophie*. Stuttgart, 1951.

ÍNDICE ANALÍTICO

A

Absolutismo 48-9, 53, 64, 68-9, 72-3, 77-81, 122
"do bom rei" 49
do monarca 41
do rei 51, 77
feudalismo 54
Hegel e o 129-131
iluminista 72, 77
monárquico 71, 131
pré-revolucionário 83
teoria do 46
Absoluto (realização do) 120-1
Academia de Dijon 170
ADAMS, John 72
AHRENS 109, 121, 143
Alemanha 142
nazista 184
República Federal Alemã 184
Aliança 46
ALLPORT 196
Alma burguesa 104
ALTHUSIUS, J. 111
Anarquismo 183
"Ancien régime" 44
Anonimato 55, 150
Antiabsolutistas 45
Antigüidade clássica 61, 143
Antiindividualismo 146
Antiliberalismo 139, 163-4
Antinomias 120
Antropologia 120
Apodítico 108
Árabes 95
Arbítrio 59, 61, 64, 85
liberdade do 61
ARINOS, Afonso 64, 86
Aristocracia 144
feudal 70
ARISTÓTELES 58, 67, 144, 153, 156-8
Aristotelismo 95
Arte 120
Autocracia 115
Autonomia (liberdade) 154
Autoridade 49, 57, 60, 66, 71, 73, 133
liberdade 168
paternal 115
Autoritarismo 81

B

BAGEHOT 69
BAILEY 196
"Barbaria teutônica" 129
BARKER, Ernest 140, 156
BASCH 130
Bastilha (Tomada da) 122, 193
BAUCH, Bruno 102
BAUDIN 196
BAUMGARTEN 90, 128
BEBEL 57
Bem
comum 40
público 48-9
"Bem-estar" 107
BERNSTEIN 190
BINDER, J. 125, 136
BITTAR, Orlando 69
BLUNTSCHLI 49-50, 79-80, 84-5, 114, 124

BODIN 46
Bolchevismo 184
ortodoxo 185
BON, Gustavo Le 192-3, 195
BONAPARTE 81, 122
BONAVIDES, Paulo 51
BOSSUET 42
Brasil 184, 186, 202
BURCKHARDT, Jacob 148-50, 153
BURDEAU, G. 55, 87, 154, 175
Burguesia 41-3, 49-50, 52, 66-70, 74, 82, 118, 175-9, 183-6, 190
capitalista 166, 185, 188
desintegração da 177
direito natural da 41
Estado da 164
Estado social da 186-7
industrial 190
ocidental 57, 175
revolucionária 41
Burocrata 186
BUSOLT, Georg 154

C

Cairo 197
CALVINO 116
"Câmara alta" 75
CAMPANELA 69
Capacidade cognoscitiva 97, 101
Capital 185, 188-9, 194
Capitalismo 61, 104, 164, 166, 169, 171-2, 175, 180, 190, 197
Capitalista 116, 189
Cartas 49
CARVALHO, Orlando M. 182
Categorias do entendimento 99
Causalidade 100, 105
princípio da 101
Cem Dias 81
Certeza cartesiana 99
Cesarismo napoleônico 81
CHURCHILL, W. 184
Cidadão 151
Cidade-Estado 140, 147, 154
Ciência 172
do conhecimento 99
social 56
Ciências
classificação das 99
da natureza, comprovação das 100
experimentais 102
naturais 92
"Círculo" social 193
Civilização
cristã 95
grega, liberdade na 152
industrial 198
"Civitas" 113
Classe 56, 174-5, 189
controle burguês de 185
dominante 83
ideologia de 42
liberdade de 189
operária 166, 176-7, 185
preponderante 57
privilegiada 56
privilégios de 174
social 50, 67
Classes 141, 175
luta de 56
populares 70
sociedade de 56
trabalhadoras 203-4
Coação estatal 50
Codificação 82
Coerência dialética 122
COHEN 106
Coisa em si 106-7, 109
Coletividades políticas 194
Comuna de Paris 183
Comunidade 46, 53, 146-7, 152-3, 155
estatal 159
Conceito "a priori" 97
CONDORCET 146
Conforto tecnológico 201
Conhecimento 91, 93, 99, 100, 102
"a priori" 94
ciência do 99
formas apriorísticas do 91
histórico 92-3
racional 97-8
racional-formal 98
racional-material 98
sensorial, teoria do 94
teoria do 92, 97-9, 100
validade do 100
Conservador 57, 202
Conservadorismo 56
CONSTANT, Benjamin 52, 140, 144-6, 152

Constitucionalismo 44-5, 49-50, 65, 73, 77, 80, 87
americano 78
burguês 43
clássico 44, 72
contemporâneo 63, 80
democrático 44, 69, 133, 200, 202
francês 78
moderno 65-6, 68, 72, 141
ocidental 64
racional-normativista 74
Constituição 40, 56-7, 114
americana 65, 72
conceito histórico de 40
conceito racional-normativo de 40
"criada" 56
da França de 3.9.1791 78
da França de 1946 204
da Inglaterra 69
de Bonn 192, 204
do Estado 56
essência da 129
outorgada 83
Constituições
democráticas 59
modernas 58
Contrapesos (sistema de freios e) 45, 74
Contrato
liberdade do 59
social 50-2, 111, 125, 166, 169-71, 179-81
Contratualismo 50, 168-70
social 41
Controle burguês de classe 185
COPÉRNICO 133
Corporação medieval 67
Corporações 123, 166
Corporativismo 66
Cosmologia 92, 104-5
"Cosmos" filosófico 104
COULANGES, Fustel de 151-2
Crise social 177
CRISTO 92
Criticismo kantiano 104
CROCE, Benedetto 90
Cultura helênica 191

D

Declaração dos Direitos do Homem 58, 63, 77, 168
Dedução 99
Delação 199
Demagogia 203
plutocrática 195
Demagogo 201
Democracia 39, 43-4, 52-4, 57, 63-6, 68, 70-1, 86, 165-6, 167-9, 174-5, 178, 184, 190, 192, 199-203
ateniense 143, 153
-burguesia, binômio 55
de massas 55, 201-3
direta, Rousseau e a 141
Estado social da 191, 202, 204
"governada" 55, 203
"governante" 55, 203
grega 150, 158-9
igualitária 55
liberal 55, 70, 73, 169, 194
-liberalismo, binômio 55
moderna 159, 165
plebiscitária 189, 203
presidencialista 86
representativa 141
rousseauniana 170-7, 180
social 56, 57, 64, 180, 190
Democracias
ocidentais 60
populares 60
Desigualdades 61, 170, 174
"Desmassificar" 198
Despolitização do eleitor 202
Despotismo 41, 50, 67, 77, 123, 129, 144, 154
destruição do 141
do rei 70
totalitário 80
Desproletarizar 198
Desvio reformista 57
Desvirtuamento do poder 203
Determinismo 105
DEUS 96
DEUSSEN 92
Dever 107
Dialética 93, 119-20, 133
coerência 122
hegeliana 178
rousseauniana 170
DILTHEY 91, 99, 161
Direita 58-62, 170, 185, 194
Direito 41-2, 50, 62, 65, 74, 83-5, 96, 101-4, 110, 112, 114, 118, 121, 133

conceito kantista de 110
divino 70, 117
divino, monarca de 72
divino, sistema autocrático de 117
natural 41-2, 47, 58, 71-2, 82, 131-3, 172, 179
natural, escola do 43, 82
natural divino 77
natural laicizado 67
público 60
sobrenatural 172
Direitos 57, 59
do indivíduo 45, 65, 68, 74
do homem 41, 58, 126, 134
e garantias individuais 64
fundamentais 203-4
fundamentais da personalidade 140
inatos 40
individuais 45, 65, 68, 74
individuais, ausência de 159
civis 51
naturais 52, 168
naturais do homem 42
sociais 204
Ditadura do proletariado 194
Ditaduras 197
marxistas 197
massa como pressuposto das 197
Divinização do poder 131
Divisão
de competência 78
de poderes 65-7, 73, 77-9, 86-7, 203
DJUVIRA, Marcel 51
Doutrina
individualista 73-4
organicista 83-5
Doutrinas socialistas 61
DROSSBERG-VERDROSS, Alfred 147
DUGUIT, Léon 87, 129-30
DUROSELLE 196

E

Economia 104
nacional 67
política 59
urbana 67
EDEN 186
EISERMANN 55
Eleições (controle financeiro das) 204
Eleitor (despolitização do) 202
Elite 191, 197-8
Empirismo 98-9, 101
"Enciclopédia" 83
ENGELS 56, 164, 172
Entendimento 93
ERDMANN 106
Escola
do direito natural 43, 82
epicurista 160
estóica 160
histórica 81
histórica do direito 143
liberal 61
neokantiana 115
platônico-pitagórica 95
Esmagamento do indivíduo 140
Espaço autônomo 201
"Espaço existencial"
"autônomo" 200
"efetivo" 200
"mínimo" 201
Espaço social 200
Espanha franquista 184
Esparta 151-2
Especulação filosófica 91
Espírito 100, 120
absoluto 126
"agrário" 198
Esquerda 58-62, 194
Essência 120
Estado 39-42, 44-7, 51-2, 53-4, 65-8, 76, 79-81, 83-7, 101, 103, 110, 111-2, 114-7, 121, 124-6, 128, 129-32, 139-41, 147, 148-9, 151-2, 154, 156-9, 168, 185-6
"a posteriori" 40, 112
abstrato 137
antigo 148, 157
ático 147
autoritário 57
burguês 114, 186
burocrático 116
capitalista 186
-cidade 147
-colaboração 129
como espírito objetivo 131
como igreja 149
conceito kantista de 110-1
concepção hegeliana de 124-5, 129-30

concepção orgânica de 135-6
constitucional 45, 76, 186
constituição do 56-7
contra-revolucionário 49
crise do 87
da burguesia 164, 183
da burguesia, abolição do 183
"da coação" 117
da coação incondicionada 41
da lei 81
de direito 39-41, 44
"da liberdade" 117
de natureza 168
de sociedade 168
democrático 46, 57, 74, 185
e socialização parcial 186
empírico 115
essência do 80
eudemonístico 115
federal 76-7
filosofia do 89-90
fins do 72-3, 86
-gendarme 40
grego 162-3
-guarda noturno 40
helênico 157
hipotético 126
idéia 111, 115, 125-6, 192
"igreja" 159
intervencionista 200
jurídico 40, 43, 72-6, 80, 115, 192, 200
legitimidade do 111
liberal 42, 59, 164, 184, 190, 202
liberal-democrático 50, 52, 63-4, 66-8, 76
moderno 42, 138, 148, 157, 166
moderno, crise do 87, 134
-Moloch 130
monárquico autoritário 53
monopolizador do poder 41
nacional-socialista 131
normativo 126
organismo jurídico 81
organização de domínio 201
paternalista 58, 116, 202
poder 129
policial 58, 72, 117
produtor 186
proletário 184
prussiano 121, 132
realidade da idéia moral 129
representativo 123
romano 163
"sein" 126
social 57, 59, 63, 72, 164, 174-87, 190-2, 202-3
social, consagração 202-3
social da burguesia 186-7
social da democracia 191, 202, 204
social da democracia de massas 204
social democrático 178
social dos sistemas totalitários 204
social e Estado socialista, distinção 183-4
social na antigüidade 191
socialista 183-4, 186-7, 203
"sollen" 126
tirania do 152
totalitário 60, 170
vontade do 130
Estados Unidos 53, 184
Estatolatria 129
Estoicismo 95
Ética 90, 101-2, 105
Etnografia 55
Eudemonismo 58
Europa 56, 70, 127, 157
Executivo 45, 46, 48, 75, 113, 137-8
hipertrofia do 88
Existencialismo 104
Experiência 101
Exploração burguesa 118

F

Faculdade cognoscitiva 97, 101, 103
"Faktum" 111
FALCKENBERG 91, 98-9
Família 132
Fascismo 62, 184
Fenômeno 101, 106
"Fenômeno" 112
FERREIRA, Pinto 60
Feudalidade 42, 55, 66, 115
Feudalismo 69, 198
Feudos 166
FICHTE 122, 124-5
Filosofia 96-8, 101-2, 104, 120, 172
antigo-medieval 103-4
antropológica 104
conceito de 96

crítica 99, 101, 108
da cultura 102
da história 144
de Kant 97
do direito 85
do Estado 89-90
do liberalismo 59
e filosofar 92
especulativa 120
formal 98
grega 97
hegeliana 58-9, 120
hegeliana, sistema da 120
história 95
individualista e liberal 201
jurídico-estatal 90
jusnaturalista 41
kantiana 103
kantiana, fase crítico-empírica 92
kantiana, fase crítico-racionalista 92
kantiana, fase dogmático-racionalista 92
moderna 91, 96, 103-4
política 45-6, 50, 53, 56-8, 62, 83, 115
prática 97
rousseauniana 173
sistemas filosóficos 95
social 130
teórica 97
Filósofos mecanicistas 128
Fins do Estado 72-3, 86
FISCHER, Kuno 92, 106
Física 97
"Flibusteiros" 199
FLUECKICER, Felix 134
Fome 61
Forma 65
de governo 45-6
Formalismo 65
jurídico 68, 85
FORSTHOFF, E. 170, 184, 200-2
FOURIER 172
França 114, 123, 127, 129, 184, 204
Frankfurt 124
FREDERICO, o Grande 116
"Free enterprise" 179
Freios e contrapesos (sistema de) 45, 74
FREUD 195
FRIEDRICH, Carl J. 130
"Fuehrer" 199

G

GALVÃO, J. P. 60
GANS 129, 136
Garantias 59
individuais 64
GASSET, Ortega y 54, 56, 91, 96, 103, 167, 192
Genialidade 55
GENTILE 56
Germanismo 142-3
GIERKE, Otto v. 45, 84-5
GLOCKNER, Hermann 103
Gnosiologia 101
Gnosiológico 99, 103
GOBINEAU 192
GOETHE 62, 102
Golpes de Estado 87
Governo
das leis 72
de todas as classes 43
de uma classe 43
dos homens 72
forma de 46
sistema de 152
GRABOWSKY, Adolf 197-9
Grécia 142, 143, 153-4, 156-7, 191
Grupalismo 43
Grupo 46
"de pressão" 202
social 49
Guerra mundial 61, 129, 139-40
Guerras
de libertação 122
napoleônicas 49
GUETZÉVITCH, Mirkine 69
GUILHERME, Frederico 114, 132

H

HAGELMANN, W. 196
HASBACH 154, 158-60, 190-1
HAURIOU 74
HAYEK, Jr. A. 183, 196
HEGEL 58-9, 61, 82, 114, 119-38, 142-4, 150, 161, 163, 166
contradições 121
e a monarquia constitucional 127
e o absolutismo 130-1
hegelianismo 58, 121-2

hegelianismo sem Hegel 121-2
Hegemonia macedônia 191
HEIDDEGER 104-5, 183
Heidelberg 123
Helenismo 142-4
HELMHOLTZ 101
HIPPEL, E. V. 134, 136
História 103, 126-8, 133
da Filosofia 95
universal 120
Historicismo 52, 82, 142
jurídico 143
HOBBES 42, 77, 129, 168
HOEFFDING 100
HOLSTEIN, Gunther 49
Homem 101-2, 112, 115, 118, 120, 152
Declaração dos Direitos 58, 63-4, 77, 168
direitos do 41, 58, 126, 134
"fenomênico" 105, 109
-massa 194, 196, 199
-número 198
-pessoa 198
-povo 103
HONIGSHEIM, Paul 113
Humanidade 69, 82, 145, 193
Humanismo 62
Humanista 120
HUMBOLDT 62, 140
HUME 101
HUSSERL 100

I

Idade Média 41, 66, 69, 77, 95, 126, 198
nova 198
Idade Moderna 41, 46, 95, 127, 146, 158, 194
tendências massificadoras na 198
Idealismo 102, 119
Idealista 120
Idéia 120, 129, 136
organicista 81
social 204
Ideologia 42, 68, 83, 143, 164, 171, 191
de classe 42
democrática 204
liberal 158
marxista 177
revolucionária 52
Ideologias 202
"Idolatria" das massas 197
Igreja 158-9
Igualdade 50-1, 55, 61, 74, 112, 155, 160
formal 61
Imperativo categórico 91, 107-8, 114
Imperativo hipotético 107-8
Imperialismo 130
Império 88
Individualismo 65, 86, 137, 139, 142, 147
Indivíduo 51, 53, 66, 68, 71, 73, 76, 80-2, 100, 111, 117, 131, 133, 140, 146, 148, 152-3, 155, 157, 160, 168, 200, 202
esmagamento do 140
integração na coletividade 150
submissão ao Estado 144
valoração do 154, 156, 158
vontade do 130
Indivisibilidade
da soberania 72
do poder estatal 76, 78
Indução 99
Indulto 75
Inglaterra 69, 84, 184, 186, 203
Instituições
democráticas 200
políticas 65
Intercomunicação dos poderes 75
Interesse público 48
Intervencionismo 179, 203
Investigação gnosiológica 96
Isagoria 155
"Ismos" 198
Isonomia 155, 160
Isotimia 155
Itália fascista 184
"Iudiciaria potestas" 113

J

JAEGER, Werner 152
JASPERS, Karl 100, 105, 197-8
JEHRING 161-2
JELLINEK, G. 41, 76-8, 154, 157-9
JODL 91, 107, 116, 123-4
Judiciário 45, 75, 113
Juízos valorativos 192
"Junkers" 199
Jurisprudência constitucional 61

Jusnaturalismo 42, 77, 111, 126, 140, 180
filosofia jusnaturalista 41
superação do 131
Justiça 62
social 62
JUVENEL, Bertrand de 170-1

K

KANT 40-1, 45, 48, 57-8, 68, 72, 89-118, 120, 123, 128, 130-1, 140, 141-3, 158, 178
elogio da liberdade 117
período crítico 92
período pré-crítico 92
KAUTSKY 57
KELSEN, Hans 68, 75, 85
KJELLEN 85
KOIRÉ, A. 129-30
KRAFT 183
KRAUSE 126
KRIEKEN 85
KRUEGER, Felix 56

L

LABOULAYE 69, 145
LACAMBRA, L. L. y 54, 143
LANGE, Friedrich Albert 90
LARENZ, Karl 49
LASALLE 40
LASKI, H. 61-2
Legislativo 45, 75, 80, 88, 113, 135, 137-8, 168, 203
hegemonia do 80
supremacia do 79-80, 85
Legislação social 177
Legitimidade do Estado 111
LEIBHOLZ 45, 52-3
LEIBNITZ 92
Leis 48
da liberdade 113
governo das 72
Leito de Procusto 43
LÊNIN 164, 176, 190, 192, 194
LERSCHS, Philip 195
Leviatã 41, 76, 130, 131, 152, 168
Liberal 202
-democracia 65, 70, 73, 169, 194
Liberalismo
burguês 49, 58-9, 115, 133, 137, 158, 178-9
clássico 53
constitucional 119
continental 72
crise do 118
cristão 62
democrático 62, 83
filosofia do 45, 59
idade do 43
humano 62
individualista 45
lockiano 178
manifesto político do 145
teoria do 40
tradicional 80
Liberdade 39-41, 44-6, 50-2, 53, 55, 57-62, 64, 66-70, 71-4, 76, 79, 81-2, 85-7, 96-8, 100, 101-2, 104, 110, 117-8, 130-2, 139-44, 145-6, 160-2, 173, 175, 179-81, 185, 187-8
antiga 139, 140, 152, 157
antiga e liberdade moderna 145-6
árvore da 123
-autonomia 154
-autoridade, antítese 168
civil, garantia da 79
clássica 66
conceito autoritário de 144
conceito formal de 59
de classe 189
do arbítrio 61
do contrato 59
dos cidadãos 79
formal 59
humana 62, 66, 100
individual 45, 47, 51, 88, 128, 151, 155
Kant e o elogio da 117
leis da 113
moderna 46, 61, 113-4, 139-42, 157, 189, 191
na civilização grega 152
-participação 154
política 64, 188
racionalizada 81
totalitária 144
Libertação
econômica 173
política 173

Liderança totalitária 194
LINCOLN 145
LITT, Th. 196
Livre iniciativa 68
LOCKE 44-9, 57-8, 71, 84, 167-8, 172, 178-80
Lógica 97, 120
transcendental 93
Luta de classes 56

M

MABLY 141, 142, 163
MACMILLAN 186
MADISON 78
MANNHEIM, K. 196
Manifesto
Comunista 145, 164, 169, 172, 176, 185
político do liberalismo 145
MAQUIAVEL 46
Maratona 150
MARX 56, 59, 61, 115, 121, 127, 145, 164-6, 169, 171-81, 183
MARXISMO 126, 166
ideologia marxista 177
-leninismo 180
revolucionário 189
sistema político 184
socialismo marxista 114, 184
Massa 83, 191-200, 203-4
"abstrata" 193
"concreta" 193
operária 196, 203
Massas
comportamento das 198
conhecimento das 198
democracia de 55, 201-2, 204
"idolatria das" 197
literatura das 195
movimentos de 193
pressão das 186
"rebelião das" 167
"século das" 195
sociologia das 192
Massificação 195-8
Matemática 92
Matéria 100
Materialismo 101
Materialistas 102-3
MAYER, Max Ernst 161
Mecanicistas 82-3
Medievalismo 169
"Medo de viver" 198
"Melhor Estado" 125
MENDELSSOHN 89
Metafísica 93, 96, 99-100, 104
"socialista" 175
"Metaphysica specialis" 104-5
Método
crítico 98-9
crítico/transcendental 98-9
dialético 120
empírico 98
metafísico 98
METTERNICH 82, 133
MILCÍADES 150
MILL, Stuart 140
MIRABEAU 141
MITTEIS, Hans 134
"Modus vivendi" 110
MOMMSEN 148
Monarca 47, 69-70, 158
de direito divino 72
Monarquia 45, 49, 70, 83, 121, 144
absolutismo monárquico 131
antiabsolutista 71
constitucional 45-6, 49-50, 53, 68, 137, 190
Hegel e a 127
Monopólios 179
MONTESQUIEU 44-5, 47-50, 52, 57-8, 68-9, 72, 74, 77-8, 79, 87, 117, 119, 128, 129, 134-7, 141, 167, 172, 179
Moral (realidade da idéia) 125, 129
MORUS 69
Movimento
dialético 120
neokantiano 92
Mundo
capitalista 60
medieval 169
"Mundus intelligibilis" 106
"Mundus sensibilis" 106
MUSSOLINI 192

N

Nação 78

Nacional-socialismo 54-6, 62, 184, 194, 199
Nacionalismo 130
estatal 56
NAPOLEÃO 81, 122, 126
cesarismo napoleônico 81
guerras napoleônicas 49
NATORP 106
Naturalismo científico 90
Natureza 79, 97-8, 106, 109, 120
estado de 168
NAWIASKY 74, 192-5, 197
Neokantiano 90, 91, 92, 97, 105
NICOLOVIUS 123
NIETHAMMER 126
NIETZSCHE 82, 162
"Nihil ulterius" 106
Nivelamento 195-6
Nobreza 70, 83
Nominalismo 100
"Noumênon" 106, 112
Nova Idade Média 198
Nova York 197

O

"Objetivo" 120
Objeto 94
Ocidente 59-61, 82, 95, 114, 125, 180, 183-4, 191, 193, 197
crise do 186
Ódio ideológico 191
Oligarquias 204
Onipotência estatal 58, 149
Operariado 179
classe operária 174, 176-7, 185
Opressão 42, 115
Ordem
burguesia, desintegração 177
capitalista 174, 186
constitucional 76
estatal 57
estatal, silogismo 113
feudal 121, 131
social 73
Ordenamento estatal 47
Organicismo 81, 83, 119
estatal 81
estatal e social 80
jurídico 84-5
social 66
Organismo 80
estatal 79
jurídico, Estado 80
Órgão
de Estado, identificação com a soberania 76
legislativo 75
Órgãos ("separação subjetiva" de) 79
Oriente socialista 184
OWEN, Robert 172

P

Pacto 125
idéia constitutiva 111
idéia regulativa 111
político 56
social 50, 110-1
Panteísmo 119-21
PARETO 56, 192
Parlamentarismo 138
europeu 65
sistema parlamentarista 86
sistemas parlamentaristas, preponderância 80
Participação 50
liberdade 154
Partido trabalhista 203
Partidos
ideológicos 202
políticos 57, 202
Paternalismo 203
estatal 58, 116, 202
Pátria 150
Patronagem 203
PAUL, Jean 91-2, 95
PAULSEN 90, 92-4
Paz 46
Pensamento 94
democrático 145
liberal 145
moderno 58
totalitário 80
PÉRICLES 145, 153
Personalidade 44, 53, 59, 73, 76, 86, 140, 191
direitos fundamentais da 140
humana 44, 61, 73, 76, 86, 134, 146, 202

supressão da 59, 150
valoração da 189
Pessedista 202
Pessoa (homem-) 198
Petrobrás 186
Petróleo (monopólio estatal do) 186
"Phaenomenon" 106-7
"Philosophia ancilla physicae" 93
"Philosophia ancilla theologiae" 93
PLATÃO 67, 69, 97, 124, 143, 156-8
escola platônico-pitagórica 95
platonismo 95
Pluralismo 52
Plutocracia 203
Plutocrata 201
Poder 40, 43, 45, 47, 51, 56-7, 74-5, 178
absoluto 47
desvirtuamento do 203
"detém o poder" 45
divinização do 131
Estado 129
estatal 46-8, 76-7
estatal, ampliação de seus fins 73
estatal, unidade e indivisibilidade 76-8
Executivo 45, 46, 48, 75, 88, 113, 137, 138
federativo 46
judicial 75
Judiciário 45, 75, 113
Legislativo 45, 75, 80, 86, 88, 113, 137-8
Legislativo, supremacia do 80, 86
limitação do 41, 49, 167-9
moderador 88
pessoal 116
político 44, 200
político, fundamentação do 130
político, origens do 47
racionalização do 46
real 48-9
repressão ao 168
teoria democrática do 80
totalitário 200
Poderes 42, 44-6, 66, 75, 78
divisão de 44-5, 65-6, 68-70, 72, 77-8, 86, 203
integração 73
intercomunicação dos 75
públicos 66
remanescentes 48-9
separação absoluta de 79
separação de 44, 49, 63-6, 70, 71-4, 79-80, 86-7, 112-4, 134-8, 179, 187
POEHLMAN, Robert 154
POHLENZ, Max 153-4
Polícia secreta 199
Política "desproletarizadora" 198
Politização 200
Populismo democrático 142
Populista 202
Portugal salazarista 184
Possibilidade apriorística do pensamento 93
"Potestas coordinatae" 113
"Potestas indiciaria" 113
"Potestas legislatoria" 113
"Potestas rectoria" 113
Povo (homem-) 103
"Praeambula fidei" 97
Prerrogativa 43
real 48
Presidencialismo 87
democracia presidencialista 86
Pressão das massas 186
PRIESTLEY 157
"Primado da razão prática" 99, 103
Primeira Guerra Mundial 129, 139
Príncipe 48-9
absoluto 57
Princípio
da causalidade 101
democrático 43, 66, 68, 76, 86, 142, 197
eudemonístico 116
liberal 43, 66, 68, 86
organicista 83
"Prius" (o Estado) 40
Privilégios 68
de classe 174
Processo
físico 120
mecânico 120
orgânico 120
Progresso 62
Proletariado 185
alemão 57
ditadura do 180, 194
Proletarização 198
"Propedêutica" 97
Propriedade 168

Protecionismo 179
Prússia 123
Estado prussiano 121, 132
Psicologia 104-5, 120, 195
Psicologismo social 56
PUCHTA 143
"Putsch" 199

Q

Quarta República 184
"Quarto Estado" 83, 186, 189, 203
Questão social 177

R

Racional 107
vontade 130
"Racional" 125
Racionalidade (Hegel) 136
Racionalismo 82, 101, 116, 128, 133
iluminista 116, 128
Racionalista 89
dogmático- 92
Racionalização do poder 46
Racismo 192
Ratificação de tratados 75
RATZEL, Friedrich 56
Razão 93, 99, 103, 136
humana 71
prática 101, 104
prática, primado da 99, 103
pura 101, 103
"teórica" 101
Reação 61-2, 84, 114, 117, 123, 129, 132, 137, 158, 166
anti-socialista 167, 176
organicista 83
totalitária 185
Real poder 49
REALE, Miguel 74, 160
Realeza absoluta 42
Realezas 117
Realidade (Hegel) 136
"Rebelião das massas" 167
Reforma 62, 67
Reformismo 57, 116
Regime de gabinete 69
Regimes despóticos 51
Rei 48, 51, 77, 116
despotismo do 70
Religião 103, 120, 132, 172
Renascença 67
Renascimento 96, 104
Representação 60, 123
popular 46
Repressão ao poder 168
República 88
Federal alemã 184
Francesa 116, 123
Restauração 122, 127, 133
francesa 49
Retaliação ideológica 133
Revolução 51, 70, 122-3, 126, 141, 174, 176-7
bolchevista 194
burguesa 179
capitalista 169
democrático-burguesa 57
Francesa 41, 43, 52, 54, 58, 61-2, 67-71, 85, 115-6, 122-6, 127, 135, 141-3, 145, 158, 164, 176, 183
Industrial 59, 67, 171-2, 179
jacobina 183
liberal 127
liberal-democrática 70
marxismo revolucionário 189
pela violência 62
pelo consentimento 62
social 185
socialista 176, 180
violência revolucionária 190
Revolucionarismo 83
Revoluções inglesas do século XVII 141
RICKERT, H. 91, 161
RIEHL 106
RIOS, González 90
RIPPERT 133
ROEPKE 167, 196, 198
Roma 151
ROMMEN, Heinrich 134
ROOSEVELT 184
ROSENBERG 192
ROTHACKER 195
ROUSSEAU 50-2, 68, 72, 77, 102-3, 111, 122, 125-6, 128, 131, 141-2, 163-4, 165-81
democracia rousseauniana 174-80
dialética rousseauniana 170
e a democracia direta 141

filosofia rousseauniana 173
RUESTOW 196

S

SAINT-SIMON 61, 172
Salamina 150
Salazarista (Portugal) 184
Santa Aliança 83, 127, 133
SAUER, W. 102, 105, 111
SAVIGNY 82-4, 143, 160
SCHAFTESBURY 168
SCHELLING 82, 126
SCHILLER 126
SCHLEIERMACHER 82
SCHMITT 40, 50, 54, 69, 175
SCHOPENHAUER 82, 90, 108
"Século das massas" 195
SEIDLER, G. 45
"Sein" 111, 126
Separação
absoluta de poderes 79
de poderes 44, 49, 63-80, 86-7, 112-3, 134-8, 179, 187-8
"subjetiva" de órgãos 79
Ser 120
SIÈYES 116
Silogismo da ordem estatal 113
SIMMEL 56
Sindicatos 179
Sistema
autocrático de direito divino 117
capitalista 168, 174
constitucional 75
de filosofia hegeliana 120
de governo 152
liberal 70
parlamentarista 87
parlamentarista, preponderância 80
político marxista 184
Sistemas
constitucionais 75
filosóficos 95
totalitários 139
SMITH 68, 166
Soberania 40, 46, 50, 68, 73, 76-8, 87, 113
estatal 50
indivisibilidade da 87
limitação da 45
popular 52
prerrogativas 87
Social 58, 65, 171, 182, 193
classe 48, 50
consagração irrefletida do 140
Social-democrácia partidária 185
Socialismo 116, 172, 175, 183, 184-5, 190
alemão 57
científico 133, 174, 183
democrático 180
marxista 114, 178, 180, 184
nacional- 56, 62, 184
utópico 172, 183
Socialista 61, 121, 201
Socialização 61
Sociedade 40-2, 44, 56, 59, 82-3, 100, 115, 133-4, 185
burguesa 74, 180
civil 132
de classes 56
Estado de 168
estatal 51
política 47
pré-estatal 47
Sociologia 55, 59, 167, 192
alemã 193
das massas 192
política 56
SÓCRATES 91
Sofistas 160
"Sollen" 111, 126
SOLMS, M. Graf 195-6
SOMBART 56, 61
SOREL 56, 192
SPENCER 140
STAMMLER 85
"Statu quo" político 188
"Status civilis" 111-2
"Status naturalis" 111-2
STEIN, L. V. 185
STRAUSS, Leo 134
"Subjetivo" 120
Subversão 115, 197
Súditos 116
Sufrágio 44, 175, 203
censitário 188
universal 43, 200
Suprema Corte 53

T

TARDE, G. 55
TEMÍSTOCLES 150
Teologia 101, 104, 172
Teoria
democrática do poder 80
do conhecimento 92, 98-100
do conhecimento sensorial 93-4
do Estado 64
do liberalismo 40
totalitária 140
tridimensional do Estado 192
Teorias
materialistas 90
organicistas 83-5
"Terceiro Estado" 41, 67, 118
Terror 123
THEIMER, Walter 122
THIEME, Hans 134
Tirania 80
do Estado 152
TOCQUEVILLE 54, 140
TOENNIES, Ferdinand 56
Tomada da Bastilha 122, 193
Tóquio 197
Totalitarismo 58, 128, 132, 140, 158, 199, 201
estatal 86
Trabalhador 186
Trabalho 185, 188-9, 194
Tradição 49, 66, 133
Transcendência 106
Transcendental 93, 98
Tratados 46
ratificação de 75
"Trias politica" 113
Tribunais 75
Trustes 179
TUCÍDIDES 150

U

Udenista 202
Ultraconservador 122
Unidade
do poder estatal 76-8
estatal, dissolução da 79
Universo 96, 101
"Urbe" 160
Utopia 126, 172
socialista 174, 177
Utopistas 172

V

Valor individual 150
Valores 101, 108
VECCHIO, Del 51-2, 111, 143
Verdade 91
Veto 75
VICÉN, Felipe González 105, 110
VIERKANDT 55-61
VILLENEUVE, La Bigne de 87
Violência 176
revolução pela 62
revolucionária 190
"Volonté générale" 51, 77, 125, 141, 166, 169, 170, 171, 178, 181
VOLTAIRE 52
Vontade 43-4
autonomia da 109
como princípio do Estado 124
do Estado 130
do indivíduo 130
estatal 43-4, 46, 77, 200-1, 203
geral 113
popular 171
"Vontades particulares" 112
VORLAENDER, Karl 93, 98, 115

W

WALPOLE, R. 69
WASHINGTON 145
WEBER, A. 55, 199
WEBER, Max 192
WELZEL, Hans 134
WIESE, L. V. 193
WINDELBAND 91, 94-5, 101, 142, 183
WOELNER, Christoph 116
WOLFF 58, 72, 92, 116
WOLFF, Erik 134
WUNDT, Wilhelm 56, 90, 101, 107, 121, 132

GRÁFICA PAYM
Tel. (011) 4392-3344
paym@terra.com.br